Imam Badruddin az-Zarkasyi

تشنيف المسامع
بجمع الجوامع لتاج الدّين السبكى

Studi dan Penelitian Oleh:
Dr. Sayyid 'Abd. al-Aziz & Dr. Abdullah ar-Rabbi'
(Dosen Fakultas Studi Islam dan Arab Universitas Al-Azhar Kairo)

TERJEMAH

2

Al-Kitab
Huruf

JIM & ZAM

Imam Badruddin az-Zarkasyi

تشنيف المسامع
بجمع الجوامع لتاج الدّين السبكى

Studi dan Penelitian Oleh:
Dr. Sayyid 'Abd. al-Aziz & Dr. Abdullah ar-Rabbi'

Jilid 2

Al-Quran
Pembahasan Ucapan-Ucapan

JIM & ZAM

Imam Badruddin az-Zarkasyi
Tasynif al-Masaami' bi Jam' al-Jawami li Tajuddin as-Subki
Studi dan Penelitian Oleh:
Dr. Sayyid Abd. al-Aziz & Dr. Abdullah ar-Rabi'

(Maktabah Qurthubah)

Alih Bahasa:
Udin Juhrodin

Layout dan Tata Letak:
Udin Juhrodin

Desain Sampul:
Jim & Zam

Penerbit:
Jim & Zam

Edisi Terbitan:
April 2025

ISBN:
XXXXXXXXXXXXXXX

Alamat:
Komplek Perum Griya Sampurna Blok E-136
Desa Cipareuag Kec. Cimanggung Kabupaten Sumedang

for Private Purposive Only

Terjemahan ini dibuat untuk kepentingan pribadi dan Akademik.
Direkomendasikan untuk melihat naskah aslinya untuk mengutipnya.
Pengutipan terhadap terjemahan ini diperbolehkan dengan mencantumkan sumber rujukannnya.
Bukan untuk diperjualbelikan.

Disedekahkan Untuk:

Para Pecinta Ilmu dan Pengetahuan

DAFTAR ISI

KITAB 1: AL-QURAN HURUF

AL-QURAN 229
Definisi Al-Qur'an dan Pembahasan Ucapan 229
Basmalah sebagai Bagian dari Al-Qur'an 231
Periwayatan Basmalah sebagai Bagian dari Al-Quran 234
Diskusi tentang Qira'at Mutawatir dan Perbedaannya 235
Hukum Membaca Qira'ah Syadz 238
Jumlah Madzhab Qira'at 238
Lafazh Tanpa Makna dalam Kitab dan Sunnah 241
Makna Zahir dan Pendapat Murji'ah 242
Kajian tentang Mujmal (Global) dan Dalil Naqli 242
Konsekuensi Dalil Naqli 243
MANTUQ DAN MAFHUM 246
Definisi Mantuq (Lafazh pada Tempat Pengucapan) 246
Pembagian Mantuq: Nash dan Zhahir 247
Lafazh Murakkab (Komposit) dan Mufrad (Tunggal) 249
Dilalah (Petunjuk) Lafazh: Mutabaqah, Tadhammun, dan Iltizam 250
Dilalah Iqtidha 254
Dilalah Isyarat 255
Definisi Mafhum (Dipahami dari Lafazh bukan Tempat Pengucapan) 256
Mafhum Muwafaqah (Kesesuaian) dan Fahwa al-Khitab 257
Mafhum Mukhalafah (Pertentangan) dan Syarat-syaratnya 260
Mafhum Shifah (Sifat) 265
Mafhum 'Illah (Sebab) 267
Mafhum Zharrf (Konteks Waktu atau Tempat) 267
Mafhum Hal (Keadaan) 267
Mafhum 'Adad (Jumlah) 267
Mafhum Syarth (Syarat) 270
Mafhum Ghayah (Batasan) 271
Mafhum Hashr (Pembatasan) 272
IKHTISHASH (Pengkhususan) 285

BAHASA, KATA DAN MAKNA 291
Konsep Wadh' (Penetapan Bahasa) 295
Penetapan Kosa Kata dan Maknanya 298
Pembagian Makna Kosa Kata 299
Mutawāthi' (Setara) dan Musyakkak (Berderajat) 310
Kosa Kata Mutabāyin, Mutarādif, dan Musytarak 311
'Alam (Nama Khusus) 312
Penentuan 'Alam (Syakhsh, Jins) 313
ISYTIQAQ 316
POLEMIK TARADUF DAN ISYTIRAK 326
HAKIKAT 340
MAJAZ 350
MU'ARRAB 373
POLEMIK LAFAZH HAKIKA-MAJAZ 376
KINAYAH DAN TA'RIDH 383
BAB HURUF (Kategori dan Fungsi Partikel) 387
Huruf “Idzan” 388
Huruf “In” 389
Huruf “Aw” 390
Huruf “Ay” 393
Huruf “Idz” 395
Huruf “Idza Mufaja'ah” 397
Huruf "Ba" 400
Huruf "Bal" 409
Huruf "Baida" 411
Huruf "Tsumma" 411
Huruf "Hatta" 414
Huruf "Rubba" 417
Huruf "'Ala" 418
Huruf "Fa'" 421
Huruf "Fi" 424
Huruf "Kay" 426
Huruf "Kullu" 427
Huruf "Lam Ta'lil" 428
Huruf "Law La" 434
Huruf "Law" 435
Huruf "Lan" 441
Huruf "Ma" 443
Huruf "Min" 446
Huruf "Man" 452
Huruf "Hal" 452
Huruf "Wawu" 453

اَلْكِتَابُ الْأَوَّلُ: فِي الْكُتُبِ وَمَبَاحِثِ الْأَقْوَالِ

KITAB 1
AL-QURAN
HURUF

AL-QURAN

اَلْكِتَابُ : اَلْقُرْآنُ وَالْمَعْنِيُّ بِهِ هُنَا: اللَّفْظُ الْمُنَزَّلُ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْإِعْجَازِ بِسُوْرَةٍ مِنْهُ الْمُتَعَبَّدُ بِتِلَاوَتِهِ

Kitab[ss] *Pertama: Tentang Kitab*[ss] *dan Pembahasan Ucapan. Kitab adalah Al-Qur'an, yang" dimaksud di sini: Lafaz yang diturunkan kepada Muhammad SAW untuk menunjukkan kemukjizatan ".dengan satu surah darinya, yang menjadi ibadah dengan membacanya*

KARENA Kitab merupakan dasar bagi seluruh dalil syariat[3], maka pembahasannya didahulukan sebelum dalil-dalil lainnya. Alif dan lam pada "Al-Kitab" menunjukkan keumuman, karena yang dimaksud adalah yang dikenal oleh umat Islam, sebagai lawan dari Sunnah, sehingga dikatakan: Kitab dan Sunnah. Ucapan "Kitab adalah Al-Qur'an"[4] seperti kita mengatakan: Manusia adalah manusia, atau gandum adalah gandum.

Ucapan "yang dimaksud" merujuk bahwa Al-Qur'an terkadang digunakan untuk makna yang ada dalam jiwa, yaitu makna yang menjadi fokus kajian para mutakallimin. Di lain waktu, merujuk pada lafaz yang menunjukkan apa yang ada dalam jiwa; sebagaimana

---

1 Kitab secara bahasa berasal dari *kataba*, yaitu mengumpulkan. Dikatakan: *takattaba banu fulan*, artinya mereka berkumpul. Lihat: *Al-Mu'jam al-Wasith* (2/806). Secara istilah: Nama untuk satu kesatuan ilmu tertentu yang mencakup bab-bab dan subbab, biasanya.

2 Kitab pertama tentang Kitab: Ini adalah judul lengkap karena memenuhi unsur-unsur sanad, yaitu mubtada dan khabar. Karenanya, tidak berlaku aturan tata bahasa untuk judul-judul terkenal yang memungkinkan *Al-Kitab* dibaca nashab, jar, atau raf', seperti pada *Kitab ash-Shalah*, *Kitab al-Bai'*, dan judul-judul tidak lengkap lainnya. Namun, judul lengkap ini: Apakah termasuk *'ilm asy-syakhsh*, *'ilm al-jins*, atau *ism al-jins*? Terdapat tiga pendapat.

3 Juga karena Kitab tidak bergantung pada hal lain.

4 Ini adalah pendapat yang dipilih ulama terkemuka, berdasarkan firman Allah: "(Ingatlah) ketika Kami hadapkan kepadamu (Nabi Muhammad) sekelompok jin yang mendengarkan (bacaan) Al-Qur'an. Ketika menghadirinya, mereka berkata, "Diamlah!" Ketika (bacaannya) selesai, mereka kembali kepada kaumnya sebagai pemberi peringatan. Mereka berkata, "Wahai kaum kami, sesungguhnya kami telah mendengarkan Kitab (Al-Qur'an) yang diturunkan setelah Musa" (QS. Al-Ahqaf: 29-30). Yang didengar adalah satu, dan ijma juga telah menetapkan kesatuan kedua lafaz tersebut. Lihat: *Mukhtashar ath-Thufi* (hal. 4), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/189), *Nihayat as-Sul* (1/163) dst., *Al-Bahr al-Muhith* (1/441), *Manahij al-'Uqul* (1/160), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (2/7).

firman Allah: "Dan berilah upah kepadanya hingga ia mendengar kalam Allah,"[1] yang dimaksud adalah lafaz yang didengar. Ini menjadi fokus kajian para usuliyyin, fuqaha, nahwiyyin, dan lainnya[2][37B].

Ucapan "lafaz"[3] seperti genus, sehingga mengecualikan makna yang ada dalam jiwa. Istilah ini digunakan alih-alih "qawl"[4], meskipun "qawl" lebih spesifik daripada "lafaz" karena tidak mencakup yang tidak digunakan. Maksudnya di sini untuk menegaskan bahwa pembahasan tentang lafaz. Jika menggunakan "qawl," hal ini tidak akan tersampaikan.

Ucapan "yang diturunkan" adalah pembeda pertama, mengecualikan lafaz yang tidak diturunkan. Ucapan "kepada Muhammad SAW" adalah pembeda kedua, mengecualikan yang diturunkan kepada nabi lain, semoga shalawat dan salam atas mereka. "Untuk kemukjizatan" adalah pembeda ketiga, mengecualikan yang diturunkan bukan untuk kemukjizatan, seperti hadis, sebagaimana pendapat mereka. Pendapat ini didukung oleh ucapan al-Halimi dalam *Al-Minhaj*: Ilmu Al-Qur'an ada dalam Sunnah kecuali kemukjizatan, karena itu adalah kekhususan Kitab. Oleh karena itu, mereka membolehkan periwayatan hadis dengan makna.

Seharusnya maksud mereka: Hadis tidak diturunkan untuk kemukjizatan, yaitu dengan tujuan tersebut, meskipun hadis tidak lepas darinya. Bagaimana tidak, sementara Nabi berkata: "Aku diberi kalimat-kalimat yang mencakup"[5]? Dengan ini, ucapan al-Halimi dapat dipahami.

Ucapan "dengan satu surah darinya" melengkapi pembeda ketiga, sebagai penjelasan tentang kenyataan, bukan pengecualian. Maknanya: Kemukjizatan terjadi dengan satu surah darinya. Jika hanya disebut "diturunkan untuk kemukjizatan," akan mengesankan kemukjizatan terjadi pada keseluruhannya, padahal tidak demikian. Tidak seharusnya dipahami sebagai pembeda keempat yang mengecualikan yang diturunkan untuk kemukjizatan tetapi bukan dengan satu surah darinya, karena hal itu tidak ada, yaitu

---

1 QS. At-Taubah ayat 6.

2 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (1/441).

3 Lafaz secara bahasa: Melempar. Dikatakan: *lafazha al-bahr asy-syai'*, artinya laut melemparkan sesuatu ke pantai; *lafazhat al-hayyah summaha*, artinya ular melemparkan racunnya. Lihat: *Al-Mu'jam al-Wasith* (2/865).

Secara istilah: Suara yang bersandar pada sebagian makhraj huruf. Karena suara keluar dari mulut, ia seperti benda yang dilempar darinya, sehingga disebut *lafazh*. Istilah ini digunakan dengan menamakan yang dikerjakan dengan nama asalnya, seperti *nasaja al-yamin*, artinya yang ditenun. Lihat: *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/104).

4 Qawl secara bahasa: Berbicara dengan kalam dan pendapat yang diyakini. Jamaknya *aqwal*, dan jamak dari jamaknya *aqawil*. Lihat: *Al-Mu'jam al-Wasith* (2/797).

Secara istilah: Lafaz yang diciptakan untuk makna dalam pikiran. Karena *lafaz* lebih umum daripada *qawl*—sebab mencakup yang tidak digunakan dan yang digunakan—yang tidak digunakan dikeluarkan dengan ucapan "diciptakan untuk makna." Lihat: *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/105).

5 Hadis: "*Aku diberi kalimat-kalimat yang mencakup dan perkataan disingkat untukku dengan singkat.*" Diriwayatkan oleh al-Baihaqi dalam *Asy-Syu'ab*, Abu Ya'la dalam *Musnad*-nya dari Umar bin al-Khaththab, dan ad-Daruquthni dari Ibnu 'Abbas. Hadis ini diriwayatkan dengan lafaz yang berbeda; al-Bukhari dan Muslim meriwayatkannya dari Abu Hurairah dengan lafaz: "Aku diutus dengan kalimat-kalimat yang mencakup," dan Ahmad dari 'Amr bin al-'Ash dengan lafaz: "Aku diberi pembuka, penutup, dan inti kalimat." Lihat: *Kasyf al-Khafa* (1/15), *Faidh al-Qadir* (1/563), *Jami' al-'Ulum wa al-Hikam* (hal. 2).

Al-Manawi berkata: Makna "Aku diberi kalimat-kalimat yang mencakup" adalah kemampuan untuk memadatkan lafaz dengan makna yang luas dalam susunan yang indah, sulit dipahami, membuat akal berpikir keras untuk mencarinya, dan pikiran sulit untuk memahaminya. "Dan perkataan disingkat untukku dengan singkat," artinya apa yang kubicarakan memiliki makna besar dengan lafaz yang singkat. Lihat: *Faidh al-Qadir* (1/563).

kalam yang diturunkan untuk kemukjizatan kepada Muhammad tanpa melalui satu surah darinya.

"Yang menjadi ibadah dengan membacanya" adalah pembeda keempat, mengecualikan yang telah dinasakh bacaan[1], misalnya. Ucapan "dengan satu surah" menunjukkan bahwa itu adalah batas terkecil dari tantangan, sebagaimana firman Allah: "Maka datangkanlah satu surah semisalnya," [2][3]. Namun, firman Allah: "Dan jika mereka tidak mampu mendatangkan perkataan semisalnya,"[4] menunjukkan kemukjizatan dengan satu ayat.

وَمِنْهُ الْبَسْمَلَةُ فِي أَوَّلِ كُلِّ سُوْرَةٍ غَيْرِ « بَرَاءَةٌ» عَلَى الصَّحِيْحِ

"Dan termasuk di dalamnya basmalah di awal setiap surah kecuali surat "Bara'ah" menurut pendapat yang kuat."

BASMALAH adalah ayat dari awal Surah Al-Fatihah tanpa perbedaan pendapat di kalangan kita. Demikian pula pada surah-surah lainnya kecuali "Bara'ah," menurut pendapat yang lebih kuat dari dua pendapat Imam Syafi'i[5]. Pendapat kedua: Basmalah sama sekali bukan bagian dari Al-Qur'an[6]. Sebagian mengaitkannya dengan atsar tiga sahabat, dan ini berlawanan dengan pendapat yang kuat menurut perkataan penulis.

Dalil utama kita adalah ketercatatannya dalam mushaf-mushaf yang tidak biasa di awal setiap surah, serta ijma para sahabat bahwa tidak boleh menulis dalam mushaf sesuatu yang bukan Al-Qur'an, dan bahwa apa yang ada di antara dua sampul adalah

1 Baik hukumnya masih berlaku atau tidak, karena setelah dinasakh, ia tidak lagi menjadi Al-Qur'an sebab kewajiban membacanya sebagai ibadah telah gugur. Karenanya, ia tidak diberi hukum Al-Qur'an. Lihat: *Syarh al-Kawkab al-Munir* (2/8).

Lihat pula pengertian Al-Qur'an dalam: *Usul as-Sarakhsi* (1/279), *Al-Mustashfa* (1/101), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/228), *Mukhtashar ath-Thufi* (hal. 4), *Kasyf al-Asrar* (1/21), *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (2/18), *Nihayat as-Sul* (1/163), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (1/244, 1/441), *At-Talwih 'ala at-Taudhih* (1/154), *At-Ta'rifat* karya al-Jurjani (hal. 215), *Taysir at-Tahrir* (3/3), *Fawatih ar-Rahmut* (2/7), *Al-Madkhal ila Madzhab al-Imam Ahmad* (hal. 87), *Hasyiyah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/119).

2 Dalam naskah (ع): "*fa'tu bi suratin minhu*," yang merupakan kesalahan penulisan.

3 QS. Yunus ayat 38.

4 QS. Ath-Thur ayat 34.

5 Ini juga pendapat mayoritas ulama, di antaranya: 'Atha, asy-Sya'bi, az-Zuhri, ats-Tsauri, Ibnu al-Mubarak, Ahmad, Ishaq, Abu 'Ubaid, Dawud, Muhammad bin al-Hasan, dan pendapat yang kuat menurut Abu Hanifah. Juga pendapat mayoritas dari tujuh qurra' dan lainnya. Lihat: *Usul as-Sarakhsi* (1/280), *Al-Mustashfa* karya al-Ghazali (1/102), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/233), *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* (3/333), *Syarh an-Nawawi 'ala Muslim* (4/113), *At-Talwih 'ala at-Taudhih* (1/159), *Al-Bahr al-Muhith* (1/471), *Kasyf al-Asrar* (1/73), *Taysir at-Tahrir* (3/7), *Fawatih ar-Rahmut* (2/14), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 31).

6 Ini pendapat Imam Malik dan pengikutnya, al-Auza'i, Ibnu Jarir ath-Thabari, sebagian Hanafiyah, dan satu riwayat dari Ahmad. Menurut pendapat ini, basmalah seperti isti'adzah. Imam an-Nawawi menyebutkan dalil pendapat ini dalam *Al-Majmu'* dan membantahnya. Lihat: *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* (3/334). Juga lihat: *Tafsir ath-Thabari* (1/146) terbitan Dar al-Ma'arif, *Al-Kasyf 'an Wujuh al-Qira'at* karya Makki bin Abi Thalib (1/22), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/234), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/19), *Kasyf al-Asrar* (1/23), *Al-Bahr al-Muhith* (1/472), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (2/124).

kalam Allah[1]. Hal ini dikatakan oleh Qadhi al-Husain, al-Ghazali, an-Nawawi[2], dan lainnya, dan ini adalah dalil terbaik[3].

Jika kita katakan basmalah adalah bagian dari Al-Qur'an, pendapat yang masyhur menyatakan bahwa ia adalah ayat yang sempurna. Namun, ada pendapat bahwa ia adalah sebagian dari ayat. Ibnu ar-Rif'ah menyebutkan satu pendapat[4]: Jika huruf terakhir surah sebelumnya adalah ya yang dipanjangkan seperti pada Surah Al-Baqarah, maka basmalah adalah ayat sempurna darinya. Jika tidak, seperti pada "Iqtarabat as-Sa'ah"[5], maka ia adalah sebagian ayat[6].

Dari ucapan "di awal setiap surah," dapat dipahami bahwa basmalah adalah ayat darinya. Yang menyelisihi pendapat ini adalah Abu Bakr ar-Razi[7] dari kalangan Hanafiyah, yang berpendapat bahwa basmalah adalah ayat tersendiri yang diturunkan untuk memisahkan antar surah. Hal ini dinukil oleh Ibnu as-Sam'ani dalam *Al-Istishlam*. Akan disebutkan dari riwayat ar-Rabi'[8] dari Imam Syafi'i yang mendukung pendapat ini.

Namun, secara zahir, perkataan penulis menunjukkan bahwa basmalah adalah bagian dari Al-Qur'an secara qath'i seperti Al-Qur'an lainnya, dan ini adalah pendapat yang lemah. Al-Mawardi, al-Imam, dan lainnya menyebutkannya. Al-Mawardi berkata: Mayoritas berpendapat bahwa basmalah adalah ayat secara hukum, bukan secara qath'i, karena adanya perbedaan pendapat ulama[9]. Makna "secara hukum" adalah bahwa salat tidak sah kecuali dengan membaca basmalah di awal Al-Fatihah. Al-Imam melemahkan pendapat yang menyatakan basmalah adalah Al-Qur'an secara qath'i, dan berkata: Ini adalah kebodohan besar dari yang mengatakannya, karena mengklaim pengetahuan tanpa dalil qath'i adalah mustahil[10]. An-Nawawi menguatkan bahwa basmalah adalah Al-Qur'an secara hukum, dan berdalil dengan ijma bahwa orang yang mengingkarinya tidak dikafirkan [83A]. Seandainya qath'i, maka ia akan dikafirkan[11].

---

1 Lihat dalil ini beserta dua dalil lainnya dalam: *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/234), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (1/471).

2 Lihat: *Al-Mustashfa* karya al-Ghazali (1/102) dst., *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* (3/334).

3 Lihat pendapat ulama tentang basmalah dan dalil-dalilnya dalam: *Al-Inshaf fima Tanaqa'a al-'Ulama min al-Ikhtilaf* karya Ibnu 'Abd al-Barr (2/156) terbitan Idarat ath-Thiba'ah al-Muniriyyah, tahun 1343 H.

4 Dalam naskah (ب): Dua pendapat.

5 Ayat pertama dari Surah Al-Qamar.

6 Imam az-Zarkasyi dalam *Al-Bahr al-Muhith* (1/472) menyebutkan pendapat ini dari al-Mutawalli.

7 Ia adalah Ahmad bin 'Ali Abu Bakr ar-Razi, imam besar yang dikenal sebagai al-Jashshash. Ia menjadi pemimpin Hanafiyah di Baghdad. Al-Khathib berkata: Ia adalah imam para pengikut Abu Hanifah pada masanya, terkenal dengan kezuhudan, keagamaan, dan kewaraannya. Ia memiliki banyak karya, di antaranya: *Ahkam al-Qur'an*, *Syarh al-Jami'* karya Muhammad bin al-Hasan, *Syarh Mukhtashar al-Karkhi*, *Syarh Mukhtashar ath-Thahawi*, *Syarh al-Asma' al-Husna*, sebuah kitab bermanfaat dalam usul fikih, dan *Jawabat al-Masa'il wa al-Manasik*. Wafat pada tahun 370 H. Lihat biografinya dalam: *Syadzarat adz-Dzahab* (3/71), *Al-Fawa'id al-Bahiyyah* (hal. 27), *Thabaqat al-Mufassirin* (1/55).

8 Ia adalah ar-Rabi' bin Sulaiman bin 'Abd al-Jabbar bin Kamil al-Muradi, Abu Muhammad, muadzin, orang Mesir, sahabat Imam Syafi'i yang meriwayatkan sebagian besar kitabnya. Imam Syafi'i memujinya dengan baik. Ia menjadi muadzin di Masjid 'Amr bin al-'Ash. Pengikut Syafi'i mengutamakan riwayatnya atas riwayat al-Muzani jika terjadi pertentangan. An-Nawawi berkata: Ketahuilah, jika ar-Rabi' disebut secara mutlak dalam kitab madzhab, yang dimaksud adalah al-Muradi. Jika yang dimaksud adalah al-Jizi, maka akan disebutkan secara khusus. Orang-orang datang dari berbagai penjuru untuk mendengar kitab-kitab Syafi'i darinya. Wafat pada tahun 270 H. Lihat biografinya dalam: *Thabaqat al-Huffazh* (hal. 252), *Wafayat al-A'yan* (2/291) dst., *Al-Bidayah wa an-Nihayah* (11/481), *Syadzarat adz-Dzahab* (2/159), *Husn al-Muhadharah* karya as-Suyuthi (1/348).

9 Lihat: *Al-Mustashfa* karya al-Ghazali (1/103), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/235), *Kasyf al-Asrar* (1/23), *Al-Bahr al-Muhith* (1/472).

10 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (1/472).

11 Lihat: *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* (3/333). Ini yang dinukil oleh al-Ghazali dan al-Amidi dari Abu Bakr al-

Mereka membangun atas perbedaan ini: Apakah khabar ahad dapat diterima untuk menetapkannya? Jika kita katakan ayat secara hukum, maka ya, seperti hukum-hukum lainnya. Jika qath'i, maka tidak, seperti Al-Qur'an lainnya. Syaikh kami, Bahauddin bin 'Aqil[1]—semoga Allah merahmatinya—berkata: Yang nampak, penetapan basmalah sebagai Al-Qur'an hanya dapat dilakukan dengan dalil qath'i seperti lainnya. Namun, boleh dengan khabar ahad yang didukung qarinah, yaitu ijma mereka menulisinya di semua mushaf dengan pena Al-Qur'an, dan kita tidak mengkafirkan yang mengingkarinya karena kepastian muncul dari khabar yang didukung qarinah. Ini tidak dimiliki oleh yang menolak.

Namun, al-'Imrani[2] menyebutkan dalam *Zawa'id*-nya dari penulis *Al-Furu'* bahwa jika kita katakan basmalah adalah bagian dari Al-Fatihah secara qath'i, kita mengkafirkan yang menolaknya dan memfasikkan yang meninggalkannya. Tetapi yang lebih dikenal adalah pendapat pertama. Ibnu as-Sam'ani berkata: Pendapat mereka bahwa jika basmalah adalah Al-Qur'an, mestinya ditransmisikan dengan dalil qath'i, adalah tertolak. Karena yang kami maksud dengan basmalah sebagai bagian dari Al-Qur'an di awal setiap surah adalah secara amal, bukan ilmu. Contohnya, Hajar adalah bagian dari Ka'bah berdasarkan dalil yang tidak menghasilkan ilmu, melainkan amal, yaitu thawaf di sekitarnya. Sedangkan Ka'bah lainnya adalah kiblat berdasarkan dalil qath'i yang menghasilkan ilmu. Dengan penegasan ini, masalah menjadi jelas, dan anggapan Qadhi tentang kepastian dengan menyalahkan yang menetapkannya sebagai Al-Qur'an—karena hanya dapat ditetapkan dengan dalil qath'i yang tidak ada—terbantahkan. Dengan ini, maksud yang menetapkannya sebagai Al-Qur'an menjadi jelas, dan keraguan tentang pengkafiran dari kedua belah pihak hilang. Ini adalah salah satu manfaat terbesar dalam pembahasan ini.

Di antara faedah lainnya, Ibnu Khalawaih[3] menyebutkan dalam *Ath-Tharaqiyyat* dari ar-Rabi' bin Sulaiman: Aku mendengar Imam Syafi'i berkata: Awal Al-Fatihah adalah *Bismillahirrahmanirrahim*, dan awal Al-Baqarah adalah *Alif Lam Mim*. Ini memiliki

---

Baqillani. Lihat: *Al-Mustashfa* (1/103, 1/104), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/234), *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (2/19).

1 Ia adalah 'Abdullah bin 'Abdurrahman bin 'Abdullah, dikenal sebagai Ibnu 'Aqil (Bahauddin Abu Muhammad). Ia menjabat sebagai qadhi di Mesir, mendengar hadis, belajar fikih dari az-Zain bin al-Kinani dan lainnya, mempelajari nahwu dari Ibnu Hayyan selama 12 tahun, mempelajari usul dan fikih dari al-'Ala at-Tunisi, serta mempelajari qira'ah dari at-Taqiyy ash-Sha'igh. Wafat di Kairo pada Rabi'ul Awal tahun 769 H. Karyanya antara lain: *Syarh al-Alfiyyah* karya Ibnu Malik, *Syarh Taysir al-Fawa'id wa Takmil al-Maqashid* karya Ibnu Malik yang dinamakan *Al-Musa'id*—keduanya dalam nahwu, mukhtashar *Syarh ar-Rafi'i 'ala Wajiz al-Ghazali* dalam furu' fikih Syafi'i, serta *At-Ta'liq al-Wajiz 'ala Kitab al-'Aziz* dalam tafsir dan fatwa.

Lihat biografinya dalam: *Syadzarat adz-Dzahab* (6/214-215), *Al-Badr ath-Thali'* (1/386-387), *Kasyf adh-Dzunun* (1/524, 2/1304), *Mu'jam al-Mu'allifin* (6/70).

2 Ia adalah Yahya bin Salim (Abu al-Khair) bin As'ad bin Yahya, Abu al-Husain al-'Imrani, seorang faqih, syaikh Syafi'iyah di Yaman. Ia memiliki banyak karya, di antaranya: *Al-Bayan* dalam furu' Syafi'iyah, *Az-Zawa'id*, *Al-Ahdath*, *Syarh al-Wasail* karya al-Ghazali, *Ghara'ib al-Wasith* karya al-Ghazali—semuanya dalam furu'. Juga *ManAqib al-Imam asy-Syafi'i*, *Al-Intishar fi ar-Radd 'ala al-Qadariyyah* dalam ilmu kalam, mukhtashar *Al-Ihya'*, dan *Maqashid al-Luma'*. Wafat di Yaman pada tahun 558 H. Lihat biografinya dalam: *Thabaqat asy-Syafi'iyyah al-Kubra* (4/324), *Hadiyyat al-'Arifin* (2/50), *Al-A'lam* (8/146).

3 Ia adalah al-Husain bin Ahmad bin Khalawaih bin Hamdan al-Hamadhani, Abu 'Abdullah (Najdi), seorang ahli bahasa, berasal dari Hamadhan, lalu pindah ke Baghdad dan berguru pada para ulama besar di sana. Ia belajar dari Abu Mujahid, Abu Bakr al-Anbari, Abu 'Amr az-Zahid, dan Abu Bakr bin Duraid. Ia pergi ke Syam dan mendampingi Saif ad-Daulah, serta terjadi perselisihan antara dirinya dan al-Mutanabbi. Wafat di Aleppo pada tahun 370 H. Karyanya antara lain: *Al-Isytiqaq*, *Al-Jumal* dalam nahwu, *Al-Badi'* dalam qira'ah, *Syarh al-Mamdud wa al-Maqshur*, *Syarh Maqshurat Ibnu Duraid*, dan ia memiliki karya puisi. Lihat biografinya dalam: *Al-Bidayah wa an-Nihayah* (11/297), *Syadzarat adz-Dzahab* (3/71-72), *Mu'jam al-Udaba'* (2/90), *Kasyf adh-Dzunun* (1/684, 1/1234), *Mu'jam al-Mu'allifin* (3/31).

dasar yang baik, yaitu bahwa basmalah yang telah ditetapkan pertama kali di Surah Al-Fatihah adalah bagian dari surah tersebut. Maka, pengulangannya pada surah lain bukan keharusan sebagai bagian dari surah itu. Karenanya, tidak dapat dikatakan: Ia adalah ayat dari awal setiap surah, melainkan ayat di awal setiap surah[1].

لَا مَانُقِلَ آحَادًا عَلَى الْأَصَحِّ

"Tidak ada yang ditransmisikan secara ahad menurut pendapat yang kuat."

PENYEBUTAN perbedaan pendapat secara mutlak dalam hal ini belum saya temukan di kitab-kitab usul meskipun telah banyak ditelusuri. Ibnu al-Hajib, meskipun mengisyaratkan adanya perbedaan dengan menjadikannya masalah tersendiri dan menyebutkan dalil-dalilnya, ternyata maksudnya khusus pada basmalah, bahwa ia bukan bagian dari Al-Qur'an[2]. Adapun penulis, ia membedakan antara keduanya dan menyiratkan bahwa basmalah adalah bagian dari Al-Qur'an melalui tawatur, bukan ahad, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya.

Hakikatnya, penetapan sesuatu sebagai bagian dari Al-Qur'an dari segi asalnya tidak ada perbedaan bahwa syaratnya adalah tawatur. Namun, dari segi tempat, kedudukan, dan penyusunannya, apakah harus dengan tawatur, atau cukup dengan transmisi ahad? Ini yang layak menjadi lokus perbedaan pendapat. Kemudian saya menemukan perbedaan ini disebutkan secara eksplisit dalam *Al-Intishar* karya Qadhi Abu Bakr, yang menyatakan: Sebagian fuqaha dan mutakallimin berkata: Boleh menetapkan bacaan[3] dan qira'ah secara hukum, bukan ilmu, dengan khabar ahad tanpa keterkenalan. Namun, Ahlul Haq menolak dan melarangnya[4].

Jangan mengira bahwa penulisan atsar dalam kitab-kitab qira'ah yang tidak biasa berarti mereka menganggapnya bagian dari Al-Qur'an. Mereka melakukannya untuk faedah, seperti terkait ilmu bahasa Arab dan sebagai bukti dalam tafsir Al-Qur'an. Ibnu 'Ubaid[5] dalam *Fadha'il al-Qur'an* membatasi: Maksud qira'ah yang tidak biasa adalah

1 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (1/472), di mana disebutkan dari sebagian ulama muta'akhkhirin pendapat mereka: Ini adalah pendapat terbaik, yang menyatukan dalil-dalil. Penetapannya dalam mushaf di antara surah-surah cukup untuk menjadikannya bagian dari Al-Qur'an, dan tidak ada dalil yang menetapkan bahwa ia adalah ayat dari awal setiap surah.

2 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/19).

3 Dalam naskah (ع): Al-Qur'an. Yang kami tetapkan sesuai dengan *Al-Bahr al-Muhith*.

4 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (1/470), di mana terdapat kelanjutan perkataan Qadhi al-Baqillani: Sebagian mutakallimin berkata: Boleh menggunakan pendapat dan ijtihad untuk menetapkan bacaan, wajh, dan huruf jika benar secara bahasa dan diperbolehkan untuk dibaca, meskipun tidak ada bukti bahwa Nabi membacanya, berbeda dengan pendapat para qiyas dan ijtihad para mujtahid. Ahlul Haq menolak, melarang, dan menyalahkan pendapat tersebut.

5 Ia adalah 'Umar bin 'Ubaid bin Bab at-Tamimi melalui wala', Abu 'Utsman al-Bashri, lahir pada tahun 80 H. Ia adalah syaikh Mu'tazilah pada masanya, faqihnya, dan salah satu zahid terkenal. Al-Manshur al-'Abbasi berkata: Kalian semua pemburu mangsa kecuali 'Amr bin 'Ubaid. Ia memiliki masalah dan khutbah. Karyanya antara lain: *At-Tafsir*, *Fadha'il al-Qur'an*, *Ar-Radd 'ala al-Qadariyyah*. Wafat di dekat Makkah pada tahun 144 H dan diratapi oleh Abu Ja'far al-Manshur—tidak ada khalifah yang meratapi seseorang di bawahnya selain dia. Sebagian ulama menganggapnya mubtadi'. Ibnu Ma'in berkata: Ia dari kalangan dahriyyah yang mengatakan: Manusia seperti tanaman. Lihat biografinya

untuk menafsirkan [83B] qira'ah yang mutawatir dan menjelaskan maknanya, seperti qira'ah 'Aisyah[1] pada "*wash-shalat al-wustha*"[2] menjadi "*wa shalat al-'ashr*"[3], dan qira'ah Sa'd[4] pada "*akh aw ukht*"[5] menjadi "*min umm*"[6]. Jika mereka merujuk pada perkataan tabi'in dalam tafsir, bagaimana lagi dengan sahabat?.

وَالسَّبْعُ الْمُتَوَاتِرَةُ قِيْلَ: فِيْمَا لَيْسَ مِنْ قَبِيْلِ الْأَدَاءِ كَالْمَدِّ وَالْإِمَالَةِ وَتَخْفِيْفِ الْهَمْزَةِ. قَالَ أَبُوْ شَامَةَ : وَالْأَلْفَاظِ الْمُخْتَلَفِ فِيْهَا بَيْنَ الْقُرَّاءِ

"Dan tujuh qira'ah yang mutawatir, dikatakan: Dalam hal yang bukan termasuk cara pengucapan, seperti mad, imalah, dan peringanan hamzah. Abu Syamah berkata: Dan lafaz-lafaz berbeda di antara para qari."

ADAPUN bahwa tujuh qira'ah itu mutawatir, ini disepakati oleh mereka yang pendapatnya dianggap, dengan syarat keabsahan sanad kepada mereka[7]. Sebab, jika tidak mutawatir, maka sebagian Al-Qur'an tidak mutawatir, dan konsekuensinya batil.

Sebagian ulama muta'akhkhirin bercabang pendapat dan berkata: Tidak diragukan bahwa qira'ah ini mutawatir dari tujuh atsar, tetapi sanad mereka dari Nabi SAW adalah khabar ahad, sebagaimana diketahui dari jalur-jalur mereka. Jawabannya: Mungkin qira'ah ini mutawatir di kalangan mereka, dan mereka hanya membatasi pada sebagian jalur. Tidak adanya transmisi tidak berarti tidak mutawatir.

Ucapan "dikatakan" merujuk pada apa yang disebutkan Ibnu al-Hajib[8]. Disebutkan

dalam: *Al-Bidayah wa an-Nihayah* (10/78), *Mizan al-I'tidal* (2/294), *Wafayat al-A'yan* (3/460), *Al-A'lam* karya az-Zarkali (5/81).

1 Ia adalah Ummul Mu'minin 'Aisyah binti Abu Bakr ash-Shiddiq. Ia masuk Islam saat kecil setelah 18 orang, dinikahi Rasulullah SAW sebelum hijrah, dan tinggal bersamanya setelah hijrah. Rasulullah menjulukinya Ummu 'Abdillah karena keponakannya, 'Abdullah bin az-Zubair. Ia salah satu sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis, memiliki banyak keutamaan dan kemuliaan yang terkenal. 'Atha berkata: 'Aisyah adalah orang paling faqih, paling berilmu, dan paling baik pendapatnya. Wafat pada tahun 57 H dan dimakamkan di Baqi'. Lihat biografinya dalam: *Al-Isabah* (4/348), *Al-Isti'ab* (4/345), *Tahdhib al-Asma'* (2/235), *Thabaqat al-Fuqaha'* (hal. 47).

2 Surah Al-Baqarah ayat 238.

3 Lihat: *Mafatih al-Ghaib* karya Imam ar-Razi (6/458), *Tafsir al-Qurthubi* (2/1017), *Ruh al-Ma'ani* karya al-Alusi (2/157).

4 Dalam naskah (ك): Qira'ah Syu'bah. Namun, kitab-kitab tafsir yang saya lihat menyebutkan bahwa itu adalah Sa'd bin Abi Waqqash. Ia adalah sahabat Sa'd bin Malik bin Wahb al-Qurasyi az-Zuhri, orang Makkah-Madani, termasuk yang pertama masuk Islam dan hijrah awal. Ia menyaksikan Perang Badar, Uhud, dan seluruh peperangan. Dijuluki Farris al-Islam, ia adalah orang pertama yang melepaskan anak panah di jalan Allah, salah satu dari sepuluh yang dijanjikan surga, dan salah satu dari enam anggota syura. Doanya mustajab. 'Umar menunjuknya sebagai pemimpin pasukan yang dikirim ke Persia, mengalahkan Persia di Qadisiyyah dan lainnya. 'Umar dan 'Utsman menunjuknya sebagai gubernur Irak. Ia menjauh dari fitnah setelah pembunuhan 'Utsman. Ia adalah yang terakhir dari sepuluh tersebut yang wafat. Wafat di sebelah barat Madinah dan dimakamkan di Baqi' pada tahun 55 H, ada pula pendapat lain. Lihat biografinya dalam: *Al-Isabah* (2/33), *Al-Isti'ab* (2/18), *Tahdhib al-Asma'* (1/214), *Asad al-Ghabah* (2/366), *Hilyat al-Auliya'* (1/92).

5 Surah An-Nisa' ayat 12.

6 Lihat: *Mafatih al-Ghaib* karya Imam ar-Razi (9/72), *Tafsir al-Qurthubi* (3/1648), *Ruh al-Ma'ani* karya al-Alusi (4/230).

7 Lihat: *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (2/21), *Al-Bahr al-Muhith* (1/446), *Manahil al-'Irfan* (1/428), *Fawatih ar-Rahmut* (2/15), *Al-Madkhal ila Madzhab al-Imam Ahmad* (hal. 87).

8 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/21), *Al-Bahr al-Muhith* (1/466). Juga lihat: *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (1/319), *Manahil al-'Irfan* (1/430), *An-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr* (2/30, 395), *Fawatih ar-Rahmut* (2/15), *Al-Madkhal ila*

dengan redaksi yang melemahkan karena, meskipun penulis setuju dalam mengecualikan yang bukan cara pengucapan, ia tidak setuju dalam contohnya. Sebab, asal mad dan imalah pasti mutawatir[1].

Para qari hanya berbeda dalam pilihan mereka: Ada yang menganggapnya panjang, pendek, atau sangat pendek, bahkan ada yang memperpanjang. Hamzah[2] dan Warasy[3] memperpanjang hingga enam alif, ada yang bilang lima, ada yang empat—dan ini yang dikukuhkan. Dari 'Ashim[4]: Tiga alif. Dari al-Kisa'i: Dua setengah alif. Dari Qalun[5]: Dua alif. Dari as-Susi[6]: Satu setengah alif[7].

Ad-Dani[8] dalam *At-Taysir* berkata: Yang paling panjang mad-nya dalam kedua

---

Madzhab al-Imam Ahmad (hal. 87).

1 Lihat: *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (1/319), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (1/469), *Fawatih ar-Rahmut* (2/15), *Hasyiyah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* (1/122).

2 Ia adalah Hamzah bin Habib bin 'Umarah bin Isma'il, Abu 'Umarah al-Kufi, dari Bani Tamim, salah satu dari tujuh qari. Lahir pada tahun 80 H dan bertemu sahabat, mungkin melihat sebagian mereka. Ia belajar qira'ah dari Sulaiman al-A'masy, Humran bin A'yan, Abu Ishaq as-Sabi'i, Muhammad bin 'Abdurrahman, Thalhah bin Musharrif, Mughirah bin Miqsam, dan lainnya. Murid-muridnya antara lain Ibrahim bin Adham, Ibrahim bin Ishaq bin Rasyid, Ibrahim bin Tha'mah, Ishaq bin Yusuf al-Azraq, Asy'ats bin 'Aththaf, Hajjaj bin Muhammad, Rabi' bin Ziyad, dan lainnya. Wafat pada tahun 156 H di Hulwan. Karyanya antara lain: *Qira'at Hamzah*, *Kitab al-Fara'idh*, dan lainnya. Lihat biografinya dalam: *Thabaqat al-Qurra'* (1/261), *Mir'at al-Jinan* (1/332), *Syadzarat adz-Dzahab* (1/240), *Al-Bahth wa al-Istiqra' fi Tarajim al-Qurra'* (hal. 46) dst.

3 Ia adalah 'Utsman bin Sa'id bin 'Abdullah, Abu Sa'id al-Qurasyi, orang Mesir, dijuluki Warasy, syaikh para qari peneliti, dan imam ahli pengucapan yang tartil. Ia menjadi pemimpin qira'ah di Mesir pada masanya. Nafi' menjulukinya Warasy karena kulitnya yang putih—warasy adalah nama burung. Ia pergi ke Nafi' bin Abi Nu'aim dan membaca Al-Qur'an kepadanya beberapa kali khatam pada tahun 155 H, memiliki pilihan yang berbeda dari Nafi'. Murid-muridnya antara lain Ahmad bin Shalih, Dawud bin Abi Thayyibah, Abu ar-Rabi' Sulaiman bin Dawud al-Mahdi, 'Amir bin Sa'id, Abu al-As'ad al-Jarasyi, 'Abd ash-Shamad bin 'Abdurrahman bin al-Qasim, dan lainnya. Wafat pada tahun 197 H. Lihat biografinya dalam: *Thabaqat al-Qurra'* (1/502), *Syadzarat adz-Dzahab* (1/349), *Al-Bahth wa al-Istiqra' fi Tarajim al-Qurra'* (hal. 13-14).

4 Ia adalah 'Ashim bin Bahdalah bin Abi an-Najud, Abu Bakr al-Asadi, dari Kufah, syaikh para qari di Kufah, salah satu dari tujuh qari. Ia menjadi pemimpin qira'ah di Kufah, menggabungkan kefasihan, ketepatan, dan penyempurnaan. Ia belajar qira'ah dari Zir bin Hubaisy, Abu 'Abdurrahman as-Sulami, dan Abu 'Amr asy-Syaibani. Murid-muridnya antara lain Aban bin Taghlib, Aban bin Yazid al-'Aththar, al-Hasan bin Shalih, Hafsh bin Sulaiman, Syaiban bin Mu'awiyah, dan lainnya. Ia memiliki suara terindah saat membaca Al-Qur'an. Imam Ahmad berkata tentangnya: Orang saleh, pilihan, terpercaya, tetapi qira'ah ahli Madinah lebih disukai, jika tidak, maka qira'ah 'Ashim. Ia dipercaya oleh Abu Zar'ah dan lainnya, dan hadisnya dimuat dalam enam kitab induk. Wafat pada tahun 127 H. Lihat biografinya dalam: *Thabaqat al-Qurra'* (1/346), *Mizan al-I'tidal* (2/358), *Syadzarat adz-Dzahab* (1/175).

5 Ia adalah 'Isa bin Mina bin Wardan, dijuluki Qalun, orang Madinah, qari dan ahli nahwu Madinah. Dikatakan ia anak tiri Nafi' dan banyak berguru kepadanya. Nafi' menjulukinya Qalun yang berarti "baik" dalam bahasa Romawi karena kebagusan qira'ahnya. Lahir pada tahun 120 H. Ia belajar qira'ah dari Nafi', qira'ah Nafi' dan Abu Ja'far, serta membaca kepada 'Isa bin Wardan. Murid-muridnya antara lain Ibrahim dan Ahmad (kedua anaknya), Ahmad bin Shalih al-Mishri, al-Hasan bin 'Ali asy-Syahham, al-Husain bin 'Abdullah al-Mu'allim, 'Abdullah bin 'Isa al-Madani, Muhammad bin 'Abd al-Hakam al-Qithri, dan lainnya. Wafat pada tahun 220 H. Lihat biografinya dalam: *Thabaqat al-Qurra'* (1/615), *Mizan al-I'tidal* (3/327), *Syadzarat adz-Dzahab* (2/48), *Al-Bahth wa al-Istiqra'* (hal. 11).

6 Ia adalah Shalih bin Ziyad bin 'Abdullah, Abu Syu'aib as-Susi, qari yang teliti, terpercaya, dan ahli ilmu, qari ahli Raqqah. Ia belajar qira'ah secara langsung dan mendengar dari Abu Muhammad al-Yazidi, murid utamanya. Ia juga meriwayatkan dari 'Abdullah bin Numair dan lainnya. Murid-muridnya antara lain Abu al-Ma'shum Muhammad (anaknya), Musa bin Jarir an-Nahwi, Abu al-Harits Muhammad bin Ahmad ath-Tharsusi ar-Raqqi, Ahmad bin Muhammad ar-Rafiqi, Ahmad bin Hafsh al-Mushishi, dan lainnya. Wafat pada tahun 261 H. Lihat biografinya dalam: *Thabaqat al-Qurra'* (1/332), *Syadzarat adz-Dzahab* (2/13), *Al-Khulashah* (hal. 107), *Al-Bahth wa al-Istiqra'* (hal. 103).

7 Lihat: *An-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr* (1/314-320), *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (1/319), *Al-Bahr al-Muhith* (1/469), *Manahil al-'Irfan* (1/435).

8 Ia adalah 'Utsman bin Sa'id bin 'Utsman, Abu 'Amr ad-Dani al-Umawi, dari Qurthubah, imam, hafizh, syaikh para qari. Ia bepergian ke timur, lalu kembali ke Qurthubah, mendengar hadis, unggul dalam hadis, nama perawi, qira'ah (teori dan praktik), fikih, dan tafsir. Ia teliti, hafal, cerdas, saleh, wara', dan bermadzhab Maliki. Wafat pada tahun 444 H. Karyanya banyak, di antaranya: *Jami' al-Bayan fi al-Qira'at as-Sab'*, *At-Taysir*, *Al-Muqni'*, *Thabaqat al-Qurra'*, *At-Tamhid*, dan lainnya. Lihat biografinya dalam: *Thabaqat al-Qurra'* (1/503), *Thabaqat al-Mufassirin* (1/373), *Inbah ar-Ruwat* (2/341), *Syadzarat adz-Dzahab* (3/272).

jenis[1]—yaitu mad muttashil dan munfashil—adalah Warasy dan Hamzah, di bawahnya 'Ashim, di bawahnya Ibnu 'Amir[2] dan al-Kisa'i, lalu di bawahnya Abu 'Amr[3] melalui jalur ahli Irak. Tanda-tanda dan jalur dalam cara melafalkan mad ini tidak mutawatir. Oleh karena itu, Ahmad—semoga Allah meridhainya—tidak menyukai qira'ah Hamzah karena panjangnya mad dan lainnya[4]. Seandainya mutawatir, ia tidak akan membencinya.

Adapun imalah ada dua jenis: Murni, yaitu mengarahkan alif ke ya, dan fathah ke kasrah. Serta pertengahan, yaitu seperti itu tetapi alif dan fathah lebih dekat, dan ini jenis imalah yang lebih sulit, yang dipilih oleh para imam[5]. Tidak diragukan bahwa imalah itu mutawatir, tetapi mereka berbeda dalam kadarnya, antara berlebihan dan sedang[6]. Inilah yang tidak mutawatir. Begitu pula peringanan hamzah, asalnya mutawatir, tetapi perbedaan ada pada caranya.

Adapun lafaz-lafaz yang berbeda di antara para qari, itu adalah lafaz dari satu qira'ah, yang dimaksud adalah variasi qari dalam pengucapannya. Makanya ia berkata: "Lafaz para qari," bukan "qira'ah." Contohnya: Ada yang berlebihan dalam menegaskan huruf yang bertasydid sehingga seperti menambah huruf, ada yang tidak melakukannya, dan ada yang memilih jalan tengah. Inilah yang diklaim Abu Syamah[7] tidak mutawatir, dan penulis ragu dalam hal ini, lalu berkata: Nampaknya mutawatir, sebab perbedaan mereka hanya pada pilihan, dan tidak ada yang menghalangi satu sama lain[8].

Ucapan Ibnu al-Hajib: "Dalam hal yang bukan cara pengucapan"[9], jika hanya itu

---

1 Dalam naskah (لع): Dalam kedua bentuk. Yang kami tetapkan sesuai dengan *Al-Burhan* dan *Al-Bahr al-Muhith*.

2 Ia adalah 'Abdullah bin 'Amir bin Yazid bin Tamim bin Rabi'ah al-Yahshubi, qari Damaskus (Abu 'Imran), salah satu dari tujuh qari. Lahir di Balqa', desa Rehab, pada tahun 8 H, lalu pindah ke Damaskus setelah penaklukannya. Ia belajar Al-Qur'an dari Mughirah bin Abi Syihab, meriwayatkan dari Mu'awiyah, an-Nu'man bin Basyir, Abu Umamah, Fadhilah bin 'Ubaid, Watsilah bin al-Asqa', dan Abu Idris al-Haulani. Wafat di Damaskus pada tahun 118 H. Murid-muridnya antara lain saudaranya 'Abdurrahman, Rabi'ah bin Yazid, 'Abdullah bin al-'Ala, 'Abdurrahman bin Yazid, Ja'far bin Rabi'ah, Muhammad bin al-Walid az-Zubairi, dan lainnya. Ibnu Hibban menyebutkannya dalam *Ats-Tsiqat*. Adz-Dzahabi berkata: Qari ahli Syam, jujur dalam meriwayatkan hadis. Lihat biografinya dalam: *Tahdhib at-Tahdhib* (5/240-241), *Ghayat an-Nihayah* (1/423), *Mizan al-I'tidal* (2/51), *Al-A'lam* (4/95).

3 Ia adalah Ziyadah bin al-'Ala bin 'Ammar bin al-'Aryan bin 'Abdullah, garis keturunannya sampai ke Madhar bin Ma'ad bin 'Adnan, imam, sayyid, Abu 'Amr at-Tamimi al-Bashri, salah satu dari tujuh qari, terpercaya, zahid. Ia belajar dari banyak syaikh, di antaranya al-Hasan bin Abi al-Hasan al-Bashri, 'Ashim bin Abi an-Najud, Abu Ja'far, Mujahid, dan lainnya. Murid-muridnya yang belajar qira'ah secara langsung dan mendengar darinya antara lain Syuja' bin Abi Nashr, Yahya al-Yazidi, Sibawaih, Salam ath-Thawil, dan lainnya. Wafat pada tahun 154 H. Lihat biografinya dalam: *Irsyad al-Mubtadi wa Tadhkirat al-Mubtadi fi al-Qira'at al-'Asyr* (hal. 114) terbitan Makkah, *Ath-Thabaqat* (1/288), *Al-Ma'rifah* (1/83).

4 Ibnu al-Jazari berkata: Apa yang disebutkan tentang 'Abdullah bin Idris dan Ahmad bin Hanbal tentang ketidaksukaan terhadap qira'ah Hamzah, itu dimaknai pada qira'ah yang kami dengar dari perawi Hamzah. Bencana riwayat adalah perawinya. Lihat: *Thabaqat al-Qurra'* (1/263), *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (1/320), *Al-Furu'* (1/422).

5 Lihat: *An-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr* (2/30) dst., *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (1/320), *Al-Bahr al-Muhith* (1/469).

6 Dalam naskah (لع): Dan membayangkan. Yang kami tetapkan sesuai dengan *Al-Bahr al-Muhith*.

7 Ia adalah 'Abdurrahman bin Isma'il bin Ibrahim, Abu Syamah al-Maqdisi lalu ad-Dimasyqi, Syihabuddin Abu al-Qasim, imam, hafizh, muhaddits, 'alim mujtahid, Syafi'i, qari, ahli nahwu. Ia unggul dalam ilmu bahasa Arab dan qira'ah, mengajar hadis, menguasai fikih, mengajar, dan berfatwa. Ia rendah hati, menjabat sebagai syaikh qira'ah dan hadis di Damaskus. Karyanya banyak, di antaranya: *Syarh asy-Syathibiyyah*, *Mukhtashar Tarikh Dimasyq*, *Syarh al-Mufashshal* karya az-Zamakhsyari, *Kitab ar-Raudhatain*, *Syarh al-Baihaqi*, *Muqaddimah fi an-Nahw*, dan lainnya. Wafat pada tahun 665 H. Lihat biografinya dalam: *Thabaqat al-Qurra'* (1/365), *Thabaqat al-Mufassirin* (1/268), *Thabaqat asy-Syafi'iyyah* karya as-Subki (8/165), *Al-Bidayah wa an-Nihayah* (13/250), *Syadzarat adz-Dzahab* (5/318), *Bughyat al-Wu'at* (2/77).

8 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (1/469).

9 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/21). Namun, asy-Syams Ibnu al-Jazari mengkritiknya dan berkata: Kami tidak tahu ada yang mendahului Ibnu al-Hajib dalam hal itu. Sebab, jika lafaz telah mutawatir, maka bentuknya juga mutawatir, karena lafaz hanya tegak dengan bentuknya dan tidak sah tanpa keberadaannya. Lihat: *Munjid al-Muqri'in* (hal. 272), *Thabaqat al-Qurra'* (1/509), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (2/132-133).

saja, mungkin bisa dimaknai sebagai klaim mutawatir untuk mad dan imalah dengan makna sebelumnya. Tetapi karena ia memberi contoh dengan keduanya, ini menunjukkan maksudnya adalah asal mad dan imalah. Maka tidak bisa dikembalikan pada penegasan kami kecuali dengan ta'wil, yaitu dikatakan: Yang dimaksud mad adalah cara mad, begitu pula imalah. Namun, ini terganggu oleh qira'ahnya dengan peringanan hamzah [39A].

وَلَا تَجُوْزُ الْقِرَاءَةُ بِالشَّاذِ

"*Dan tidak boleh membaca dengan qira'ah yang syadz*[1]."

IBNU 'Abd al-Barr[2] menyebutkan adanya ijma dalam hal ini. An-Nawawi dalam *Syarh al-Muhadzdzab* berkata: Tidak boleh, baik dalam salat maupun di luar salat[3]. Tetapi ungkapan ar-Rafi'i: Boleh membaca dengan tujuh qira'ah, demikian pula dengan qira'ah syadz[4], selama tidak mengubah makna, tidak menambah huruf, atau menguranginya. Perkataan an-Nawawi dalam *Syarh al-Muhadzdzab* memahami bahwa ar-Rafi'i hanya berbicara tentang keabsahan, bukan kebolehan.

وَالصَّحِيْحُ أَنَّهُ مَا وَرَاءَ الْعَشَرَةِ وِفَاقًا لِلْبَغَوِيِّ وَالشَّيْخِ الْإِمَامِ وَقِيْلَ: مَا وَرَاءَ السَّبْعَةِ

"*Pendapat yang kuat, yang di luar sepuluh qira'ah, sesuai dengan al-Baghawi dan Syaikh al-Imam. Ada pula pendapat: Yang di luar tujuh qira'ah.*"

1 Ibnu ash-Shalah asy-Syafi'i berfatwa: Harus mencegah qari yang membaca dengan qira'ah syadz, menegurnya setelah diberi tahu, dan jika tidak berhenti, ia dikenai ta'zir sesuai syaratnya. Ibnu al-Hajib juga berfatwa: Tidak boleh membaca dengan qira'ah syadz dalam salat atau di luar salat. Jika ia tidak tahu haramnya, ia diberi tahu dan diperintahkan untuk meninggalkannya. Jika tahu, ia didisiplinkan sesuai syaratnya. Jika bersikeras, ia didisiplinkan karena keras kepala dan dipenjara hingga berhenti. An-Nawawi mendukung: Tidak boleh membaca dengan qira'ah syadz dalam salat atau di luar salat karena tidak mutawatir. Ibnu 'Abd al-Barr menukil ijma umat Islam bahwa tidak boleh membaca dengan qira'ah syadz dan tidak boleh salat di belakang orang yang membaca dengannya. Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/21), *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* (3/392), *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (1/333, 467).

2 Ia adalah Yusuf bin 'Abdullah bin Muhammad bin 'Abd al-Barr, Abu 'Umar, hafizh dari Qurthubah, salah satu tokoh Andalusia dan muhaddits besarnya. Ia terpercaya, jujur, dan mendalam dalam fikih, bahasa Arab, hadis, dan sejarah. Al-Baji berkata: Tidak ada di Andalusia yang seperti dia dalam hadis. Ia juga berkata: Abu 'Umar adalah orang paling hafal di Barat. Karyanya banyak dan bermanfaat, di antaranya: *At-Tamhid*, *Al-Istidzkar*, *Al-Isti'ab fi Ma'rifat al-Ashhab*, *Jami' Bayan al-'Ilm wa Fadhlih*, *Ad-Durar fi Ikhtishar al-Maghazi wa as-Siyar*, *Bahjat al-Majalis*. Wafat pada tahun 463 H, ada yang bilang 458 H. Lihat biografinya dalam: *Wafayat al-A'yan* (7/66) dst., *Syadzarat adz-Dzahab* (4/304), *Ad-Dibaj al-Mudzahhab* (2/367), *Syajarat an-Nur az-Zakiyyah* (hal. 119).

3 Lihat: *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* (3/392), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (1/474).

4 Syadz secara bahasa: Yang menyendiri atau keluar dari kelompok, atau yang bertentangan dengan kaidah atau qiyas. Lihat: *Al-Mishbah al-Munir* (1/307), *Al-Mu'jam al-Wasith* (1/495). Secara istilah: Lawan dari mutawatir. Mutawatir adalah setiap qira'ah yang sesuai dengan Rasm mushaf, dengan transmisi yang sah dan sesuai dengan bahasa Arab yang fasih. Syaikh Abu Syamah berkata: Jika salah satu dari tiga rukun ini hilang, qira'ah tersebut disebut syadz. Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (1/474).

TUJUH qira'ah sudah dikenal[1]. Yang dimaksud dengan tambahan tiga adalah qira'ah Ya'qub[2], Khalaf[3], dan Abu Ja'far Yazid bin al-Qa'qa'[4]. Ini tidak bertentangan dengan Rasm tujuh qira'ah. Sebagian orang menganggapnya syadz, tetapi penulis lebih memilih untuk menggabungkannya dengan tujuh qira'ah, dan berkata: Pendapat bahwa qira'ah ini tidak mutawatir sangat lemah dan tidak sah diucapkan oleh orang yang pendapatnya dianggap dalam agama. Apa yang dinukil dari al-Baghawi[5], yang saya lihat di awal tafsirnya, ia menyebutkan dua tambahan. Ia berkata: Telah disebutkan tujuh atsar, lalu menambahkan Abu Ja'far dan Ya'qub, kemudian berkata: Aku menyebutkan qira'ah mereka karena kesepakatan atas kebolehan membaca dengannya[6]. Itulah redaksinya.

Namun, Syaikh Atsiruddin Abu Hayyan[7], yang termasuk atsar dalam hal ini, berkata: Kami tidak tahu ada seorang pun dari umat Islam yang melarang membaca dengan tambahan tiga qira'ah di atas tujuh. Bahkan, qira'ah ini dibaca di berbagai kota[8].

أَمَّا إِجْرَاؤُهُ مَجْرَى الْآحَادِ فَهُوَ الصَّحِيْحُ

"Adapun memperlakukannya seperti khabar ahad, itu pendapat yang kuat."

1 Yaitu qira'ah Abu 'Amr, Nafi', 'Ashim, Hamzah, al-Kisa'i, Ibnu Katsir, dan Ibnu 'Amir.

2 Ia adalah Ya'qub bin Ishaq bin Zaid al-Hadhrami al-Bashri (Abu Muhammad), salah satu dari sepuluh qari. Lahir pada tahun 117 H dan wafat di Basrah pada tahun 205 H. Ia imam dan qari Basrah, berasal dari keluarga berilmu dalam bahasa Arab dan sastra. Ia memiliki riwayat terkenal dalam qira'ah. Karyanya antara lain: *Al-Jami'*, yang menurut az-Zubaidi mengumpulkan berbagai wajh Al-Qur'an dan mengaitkan setiap huruf kepada qarinya. Juga: *Wujuh al-Qira'at* dan *Waqf at-Tamam*, dan lainnya. Lihat biografinya dalam: *Ghayat an-Nihayah* (2/386), *An-Nujum az-Zahirah* (2/179), *Al-A'lam* (8/195).

3 Ia adalah Khalaf bin Hisyam bin Thalib bin Gharab (Abu Muhammad), pedagang kain, qari, salah satu dari sepuluh qari. Ia 'alim, 'abid, terpercaya. Berasal dari Fam ash-Shilh (dengan shad terbuka) dekat Wasith, terkenal di Baghdad. Ia mendengar dari Malik bin Anas, Hammad bin Zaid, Abu Mu'awiyah, Khalid bin 'Abdullah, Syarik bin 'Abdullah, dan Hiban bin 'Ali. Murid-muridnya antara lain 'Abbas ad-Duri, Muhammad bin al-Jahm, Abu Bakr bin Abi ad-Dunya, al-Hasan bin Salam, Ibrahim al-Harbi, Idris bin 'Abd al-Karim al-Haddad, Abu al-Qasim al-Baghawi, dan lainnya. Wafat di Baghdad pada tahun 229 H. Lihat biografinya dalam: *Tarikh Baghdad* (8/322-323), *Ghayat an-Nihayah* (1/273), *Al-A'lam* (3/311-312).

4 Ia adalah Yazid bin al-Qa'qa', maula 'Abdullah bin 'Ayyasy al-Makhzumi, dikenal sebagai Abu Ja'far al-Madani, salah satu dari sepuluh qari, dari tabi'in. Ia imam ahli Madinah dalam qira'ah dan dikenal sebagai qari. Ia belajar qira'ah secara langsung dari 'Abdullah bin 'Abbas—semoga Allah meridhai keduanya—maulanya 'Abdullah bin 'Ayyasy, dan Abu Hurairah—semoga Allah meridhai mereka. Ia mendengar dari 'Abdullah bin 'Umar bin al-Khaththab—semoga Allah meridhai keduanya—dan Marwan bin al-Hakam. Murid-muridnya antara lain Nafi' bin 'Abdurrahman, Sulaiman bin Muslim, dan 'Isa bin Wardan. Ia memiliki qira'ah. Imam Malik berkata: Abu Ja'far al-Qari adalah orang saleh yang memberi fatwa di Madinah. Wafat di Madinah pada tahun 133 H, ada yang bilang 138 H. Lihat biografinya dalam: *Wafayat al-A'yan* (6/274) dst., *Ghayat an-Nihayah* (2/383), *Al-A'lam* (8/186).

5 Ia adalah al-Husain bin Mas'ud bin Muhammad al-Baghawi asy-Syafi'i, dijuluki Muhyi as-Sunnah, dikenal sebagai al-Farra'. Ad-Daudi berkata: Ia imam dalam tafsir, hadis, dan fikih, agung, wara', dan zahid. Karyanya yang terkenal antara lain: *Ma'alim at-Tanzil* dalam tafsir, *Syarh as-Sunnah*, *Mashabih as-Sunnah*, *At-Tahdhib* dalam fikih Syafi'i. Wafat pada tahun 516 H. Lihat biografinya dalam: *Wafayat al-A'yan* (2/136), *Thabaqat as-Subki* (7/75), *Thabaqat al-Mufassirin* (1/157), *Syadzarat adz-Dzahab* (4/484).

6 Lihat: *Ma'alim at-Tanzil* karya al-Baghawi (1/31), terbitan Dar al-Ma'rifah, cetakan pertama 1406 H/1986 M.

7 Ia adalah Muhammad bin Yusuf bin 'Ali bin Hayyan al-Andalusi, Atsiruddin, Abu 'Abdullah, imam dalam nahwu, tafsir, dan hadis. Karyanya banyak dan bermanfaat, di antaranya: *Al-Bahr al-Muhith* dalam tafsir, *An-Nahr al-Mad min al-Bahr*, *Ithaf al-Arib bi ma fi al-Qur'an min al-Gharib*, *Syarh at-Taysir*, *Al-Irtisyaf*, *At-Tadhkirah* dalam bahasa. Wafat pada tahun 745 H. Lihat biografinya dalam: *Thabaqat as-Subki* (9/276), *Bughyat al-Wu'at* (1/280), *Syadzarat adz-Dzahab* (6/145), *Thabaqat al-Mufassirin* (2/286), *Al-Badr ath-Thali'* (2/288).

8 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya Abu Hayyan (1/7), terbitan Dar al-Fikr, cetakan kedua 1403 H/1983 M.

KATA GANTI "memperlakukannya" merujuk pada qira'ah syadz. Maksudnya memperlakukannya seperti khabar ahad adalah dalam penggunaannya sebagai hujjah. Sebab, kekhususan qira'ah sebagai Al-Qur'an telah gugur karena tidak memenuhi syarat tawatur, sehingga tersisa keumuman sebagai khabar. Demikian mereka menjelaskan. Ini menunjukkan bahwa perbedaan terjadi jika qira'ah tersebut jelas diriwayatkan dari Nabi SAW. Namun, Syafi'i dalam *Al-Buwaiti*[1] secara mutlak membolehkan penggunaan qira'ah syadz sebagai hujjah, diikuti oleh mayoritas pengikutnya[2].

Oleh karena itu, mereka menggunakan qira'ah Ibnu Mas'ud: "*Faqtha'u aimanahuma*" untuk mewajibkan potong tangan kanan pencuri[3]. Pendapat yang berlawanan dengan yang kuat adalah bahwa qira'ah syadz bukan hujjah[4], dan ini pilihan Ibnu al-Hajib[5].

Imam al-Haramain dalam *Al-Burhan* menganggap aneh dengan mengaitkannya pada Syafi'i, menarik kesimpulan dari tidak diwajibkannya tata cara berurutan dalam puasa kaffarah sumpah[6], meskipun ia tahu qira'ah Ibnu Mas'ud[7]. Ini tidak menunjukkan apa-apa, sebab Syafi'i dalam pendapat barunya memperlakukannya sebagai ta'wil, dan tidak menetapkan bahwa ia menganggapnya Al-Qur'an. Namun, al-Mawardi dalam tafsirnya menyebutkan bahwa Syafi'i mewajibkan tata cara berurutan dalam salah satu pendapatnya karena qira'ah Ibnu Mas'ud. Jika ini sahih, maka dalam masalah ini ada dua pendapat.

---

1 Ia adalah Abu Ya'qub Yusuf bin Yahya al-Qurasyi, al-Buwaiti, orang Mesir, faqih, ahli debat, meriwayatkan dari Ibnu Wahb, sahabat Imam Syafi'i, dan menggantikannya dalam pengajaran dan fatwa setelah wafatnya. Murid-muridnya antara lain Imam ar-Rabi' bin Sulaiman al-Muradi, Abu al-Walid bin Abi al-Jarud al-Makki, Ahmad bin Manshur ar-Ramadi, Abu Isma'il at-Tirmidzi, Muhammad bin 'Amir al-Mushishi, dan lainnya. Ia dibawa ke Baghdad pada masa al-Watsiq dalam keadaan terikat di atas keledai, diminta untuk mengatakan Al-Qur'an makhluk, tetapi ia menolak, dipenjara, dan wafat di penjara Baghdad pada tahun 231 H, ada yang bilang 232 H. Karyanya antara lain: *Al-Mukhtashar al-Kabir*, *Al-Mukhtashar ash-Shaghir*—keduanya dalam fikih, *Al-Fara'idh*, *An-Nuzhah adh-Dzahabiyyah*, dan lainnya. Lihat biografinya dalam: *Tahdhib at-Tahdhib* (11/376), *Miftah as-Sa'adah* (2/387-388), *Kasyf adh-Dzunun* (2/1942-1943), *Al-A'lam* karya az-Zarkali (8/257), *Mu'jam al-Mu'allifin* (13/342).

2 Al-Isnawi berkata: Pendapat yang kuat menurut al-Amidi dan Ibnu al-Hajib adalah bahwa qira'ah syadz tidak dapat dijadikan hujjah. Al-Amidi menukilnya dari Syafi'i. Imam al-Haramain dalam *Al-Burhan* berkata: Ini zahir madzhab Syafi'i, karena perawi tidak menyampaikannya sebagai khabar, dan Al-Qur'an ditetapkan dengan tawatur, bukan ahad. Lihat: *At-Tamhid* karya al-Isnawi (hal. 141-142). Juga lihat: *Al-Burhan* (1/427). Kemudian al-Isnawi berkata: An-Nawawi dalam *Syarh Muslim* menetapkan seperti yang dikatakan Imam. Lihat: *Syarh an-Nawawi 'ala Shahih Muslim* (5/130).
Al-Isnawi melanjutkan: Apa yang mereka katakan bertentangan dengan madzhab Syafi'i dan pendapat mayoritas pengikutnya. Lihat: *At-Tamhid* (hal. 142). Juga lihat pendapat ulama tentang keabsahan dan ketidakabsahan qira'ah yang tidak mutawatir dalam: *Usul as-Sarakhsi* (1/281), *Ar-Raudhah* (hal. 43), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/229), *Mukhtashar ath-Thufi* (hal. 46), *Al-Bahr al-Muhith* (1/475) dst., *Al-Qawa'id wa al-Fawa'id al-Ushuliyyah* (hal. 115), *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (1/82), *Fawatih ar-Rahmut* (2/16), *Usul Madzhab al-Imam Ahmad* (hal. 186), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 113).

3 Lihat: *Tafsir al-Qurthubi* (3/2164), *Mafatih al-Ghaib* karya ar-Razi (11/16), *Al-Qawa'id wa al-Fawa'id al-Ushuliyyah* (hal. 116), *Usul Madzhab Ahmad* (hal. 119), *Ruh al-Ma'ani* karya al-Alusi (6/31).

4 Ini madzhab Imam Malik dan Ahmad, juga pilihan al-Amidi. Lihat: *Al-Mustashfa* karya al-Ghazali (1/102), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/229), *Al-Bahr al-Muhith* (1/475).

5 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/21).

6 Dalam *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh* karya Imam al-Haramain (1/427), ia berkata: Zahir madzhab Syafi'i bahwa qira'ah syadz yang tidak ditransmisikan secara mutawatir tidak boleh dijadikan hujjah dan tidak setara dengan khabar yang diriwayatkan oleh ahad yang terpercaya. Oleh karena itu, ia menolak tata cara berurutan dan mewajibkannya dalam puasa tiga hari untuk kaffarah sumpah, dan tidak memandang qira'ah Ibnu Mas'ud pada ayat: "*Wa shiyam tsalatsah ayyam mutattabi'at*" sebagai hujjah.

7 Ia adalah sahabat agung 'Abdullah bin Mas'ud bin Ghafil bin Habib, salah satu yang pertama masuk Islam, hijrah ke Habasyah dan Madinah, menyaksikan bersama Rasulullah Perang Badar, Uhud, Khandaq, Bai'at ar-Ridhwan, dan seluruh peperangan. Ia memiliki banyak keutamaan, Rasulullah bersaksi ia masuk surga. Wafat pada tahun 32 H. Lihat biografinya dalam: *Al-Isabah* (2/368) dst., *Al-Isti'ab* (2/316) dst., *Tahdhib al-Asma' wa al-Lughat* (1/288) dst.

وَلَا يَجُوْزُ وُرُوْدُ مَالَا مَعْنًى لَهُ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ خِلَافًا لِلْحَشْوِيَّةِ

"Dan tidak boleh adanya sesuatu yang tidak memiliki makna dalam Kitab dan Sunnah, berlawanan dengan pendapat Hasywiyyah."

MEREKA (Hasywiyyah) berkata: Itu boleh, bahkan telah terjadi, seperti كٓهٰيٰعٓصٓ [1] dan sejenisnya dari huruf-huruf muqatha'ah di awal surah, serta seperti: كَاَنَّهٗ رُءُوْسُ الشَّيٰطِيْنِ (seperti kepala-kepala setan)[2]. Pendapat yang benar adalah bahwa itu tidak mungkin. Sebab, lafaz tanpa makna adalah omong kosong yang tidak pantas bagi orang berakal, apalagi bagi Allah Yang Maha Suci dan Maha Tinggi[3].

Adapun huruf-huruf ini, pendapat yang benar adalah bahwa itu nama-nama surah. Sedangkan "kepala-kepala setan," kebiasaan orang Arab adalah membuat perumpamaan dengan sesuatu yang mereka anggap buruk dan tercela. Ibnu Burhan dalam *Al-Wajiz* menyebutkan dua pendapat, lalu berkata: Yang benar adalah dengan membedakan antara perkataan yang berkaitan dengan taklif, maka tidak boleh tidak dipahami maknanya, dan yang tidak berkaitan dengan taklif, maka boleh [39B]. Dengan demikian, ada tiga mazhab.

Catatan:

1. Penyamaan dengan hadis disebutkan oleh penulis *Al-Mahshul*[4]. Al-Ashfahani dalam syarhnya berkata: Aku tidak melihatnya pada ulama lain[5].
2. Perbedaan dengan Hasywiyyah adalah pada sesuatu yang memiliki makna tetapi kita tidak memahaminya, seperti huruf muqatha'ah dan ayat-ayat sifat. Mereka berkata: Tidak ada cara untuk memahaminya sama sekali, karena akal bertentangan dengan naql, dan tidak mungkin menolak salah satunya, sehingga mirip dengan perintah yang gugur untuk dicari maknanya. Namun, sesuatu yang sama sekali tidak memiliki makna, para pemilik akal sepakat bahwa itu tidak boleh ada dalam kalam Allah[6].

---

1 Surah Maryam, ayat 1.

2 Surah Ash-Shaffat, ayat 65.

3 Lihat: *Al-Mahshul* karya Imam ar-Razi (1/169), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/238), *Nihayat as-Sul* (1/308), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (1/457), *Fawatih ar-Rahmut* (2/7), *Hasyiyah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/125).

4 Lihat: *Al-Mahshul* karya Imam ar-Razi (1/171-172). Juga lihat: *Mabahits fi Usul al-Fiqh* karya Syaikh Dr. Ramadhan 'Abd al-Wadud (hal. 11), terbitan Dar al-Huda.

5 Lihat: *Al-Kasyif 'an al-Mahshul* karya al-Ashfahani (hal. 587), disertasi doktoral Fakultas Syariah nomor 3100, disusun oleh Muhammad Mustafa Muhammad Mustafa. Al-Ashfahani berkata: Kami tidak menemukan dalam buku apa pun penukilan perbedaan tentang kalam Rasulullah SAW. Sebab, lupa dan kelalaian boleh terjadi padanya, tetapi tidak boleh pada Allah. Ada hal yang dianggap kekurangan bagi Allah, tetapi bukan kekurangan bagi Rasulullah SAW. Syaikh Prof. Dr. Ramadhan 'Abd al-Wadud dalam *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 11), setelah menukil perkataan al-Ashfahani, berkata: Pendapat yang kami anggap benar adalah bahwa perkataan Rasulullah SAW, jika mengandung sifat tasyri'—yaitu berbicara dengan lafaz terkait hukum syariat—maka perkataan yang terabaikan dalam konteks dan sifat tersebut tidak mungkin baginya. Sebab, ia menyampaikan syariat Allah, dan tugasnya di dunia adalah menjelaskan, sebagaimana firman Allah: وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ (An-Nahl: 44). Namun, jika perkataannya bukan dalam sifat syariat, melainkan sebagai manusia biasa dalam urusan sehari-hari yang jauh dari tasyri', maka akal membolehkan perkataan yang terabaikan, meskipun itu sangat jauh darinya. Sebab, ia adalah teladan utama umat manusia dan berada di puncak orang-orang berakal. Itulah maksud saya.

6 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (1/457).

Namun, perkataan penulis *Al-'Ahd* seolah menunjukkan bahwa perbedaan ada pada apakah Allah boleh berbicara dengan sesuatu tanpa maksud sama sekali, dan ini jauh. Ketiga: Banyak orang mengucapkan "Hasyawiyyah" dengan fathah pada syin. Ibnu ash-Shalah berkata: Itu salah, seharusnya dengan sukun. Namun, sebagian ulama membolehkan fathah, karena mereka duduk di depan al-Hasan al-Bashri dalam halaqahnya. Ketika al-Hasan mengingkari perbedaan mereka, ia berkata: Kembalikan mereka ke *hisy* halaqah, yaitu ke sampingnya[1].

وَلَا مَايُعْنَى بِهِ غَيْرُ ظَاهِرِهِ إِلَّا بِدَلِيْلٍ خِلَافًا لِلْمُرْجِئَةِ

"Dan tidak boleh ada yang dimaksudkan selain makna zahirnya kecuali dengan dalil, berlawanan dengan pendapat Murji'ah."

MURJI'AH berkata: Boleh ada dalam kalam Allah sesuatu yang maksudnya bukan makna zahirnya tanpa penjelasan[2]. Pendapat yang benar adalah bahwa itu tidak boleh. Sebab, lafaz yang berkaitan dengan selain makna zahirnya tidak menunjukkan makna tersebut, sehingga seperti lafaz yang terabaikan.

Penulis menggunakan frasa "dengan dalil" untuk mengecualikan kebolehan adanya keumuman yang diikuti kekhususan yang ditunda dan sejenisnya[3]. Seandainya ia berkata "di dalam keduanya," itu akan lebih jelas maksudnya pada Kitab dan Sunnah. Imam Syafi'i dalam *Ar-Risalah* berkata: Kalam Rasulullah SAW sesuai dengan makna zahirnya[4].

وَفِيْ بَقَاءِ الْمُجْمَلِ غَيْرَ مُبَيَّنٍ ثَالِثُهَا الْأَصَحُّ لَا يَبْقَى الْمُكَلَّفُ بِمَعْرِفَتِهِ

1 Ada perbedaan pendapat tentang penamaan kelompok ini. Sebagian ulama menyebutkan seperti yang dikatakan Imam az-Zarkasyi. Ada yang bilang karena mereka memasukkan hadis-hadis yang tidak memiliki dasar bersama hadis Rasulullah SAW. Ada yang bilang karena mereka adalah mujassimah. Ada yang bilang karena mereka menyebut ahli hadis sebagai Hasywiyyah. Ada pula yang bilang karena mereka mengatakan Al-Qur'an dan Sunnah penuh dengan hal-hal yang tidak dipahami, yaitu *hisyu* (pengisi). Intinya, mereka adalah kelompok yang menyimpang. Lihat: *Al-Hur al-'Ain* (hal. 402), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (2/147).

2 Berdasarkan itu, mereka menolak bahaya maksiat bersama keimanan, dengan berkata: Maksiat tidak membahayakan bersama keimanan, sebagaimana ketaatan tidak bermanfaat bersama kekufuran. Mereka mengklaim bahwa ayat-ayat ancaman (wa'id) untuk menakut-nakuti orang fasik, bukan sesuai makna zahirnya, melainkan maksudnya berlawanan dengan zahir tanpa penjelasan syariat. Mereka berdalil dengan firman Allah: "*Wa ma nursilu bil-ayati illa takhwifan*" (Al-Isra': 59). Jawabannya ada beberapa sisi:

- Itu untuk menakut-nakuti dengan turunnya azab dan kejadiannya.
- Itu batil dengan hukum dunia seperti qishash, potong tangan pencuri, dan sejenisnya.

Jika dipahami untuk menakut-nakuti, maka fungsi menakut-nakuti menjadi hilang. Al-Barmawi berkata: Lokus perbedaan ada pada ayat-ayat dan hadis-hadis ancaman, bukan pada perintah dan larangan. Lihat: *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/147-148).

3 Lihat: *Al-Mahshul* karya Imam ar-Razi (1/171), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (1/460), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/147).

4 Lihat: *Ar-Risalah* karya Imam Syafi'i (hal. 143), paragraf 882.

"Dan tentang keberlangsungan sesuatu yang mujmal (global) tanpa dijelaskan, yang ketiga [1], pendapat yang paling benar adalah bahwa mukallaf tidak dikenakan kewajiban untuk mengetahuinya."

PARA ulama berbeda pendapat: Apakah ada dalam Al-Qur'an sesuatu yang mujmal yang maknanya tidak diketahui setelah wafatnya Nabi SAW? Sebagian ulama melarangnya, karena Allah telah menyempurnakan agama. Yang lain mengatakan itu mungkin terjadi. Imam al-Haramain membedakan: Ia membolehkan pada hal yang tidak berkaitan dengan taklif, dan melarang pada hal yang berkaitan dengan taklif agar tidak memberatkan dengan sesuatu yang tidak mampu ditanggung[2]. Nampaknya ini adalah penegasan pendapat kedua, bukan mazhab ketiga yang terpisah.

وَالْحَقُّ أَنَّ الْأَدِلَّةَ النَّقْلِيَّةَ قَدْ تُفِيْدُ الْيَقِيْنَ بِانْضِمَامِ تَوَاتُرٍ أَوْ غَيْرِهِ

Dan yang benar adalah bahwa dalil-dalil naqli dapat memberikan keyakinan[3] dengan adanya tawatur atau selainnya.

APAKAH dalil-dalil naqli dapat memberikan keyakinan? Ada beberapa mazhab:

Pertama: Memberikan keyakinan secara mutlak. Al-Amidi dalam *Al-Abkar* menukil ini dari Hasywiyyah, bahkan mereka berlebihan dengan berkata: Tidak ada yang diketahui kecuali melalui Kitab dan Sunnah.

Kedua: Tidak memberikan keyakinan secara mutlak, karena jiwa terhenti pada hal-hal yang tidak pasti. Sesuatu yang bergantung pada ketidakpastian bukanlah keyakinan. Mereka berkata: Keyakinan hanya terjadi melalui hal-hal yang pasti, yaitu:

1. Kebebasan perawi dari kesalahan jika diriwayatkan melalui jalur ahad; jika tidak, maka tawatur cukup.
2. Keabsahan i'rab dan tashrifnya.
3. Tidak ada kemusyarakan, majaz, takhshish, idhmar, taqdim, ta'khir, atau sejenisnya yang menyebabkan lafaz dimaknai selain makna zahirnya secara mandiri. Sebab, probabilitas dan keyakinan[4] adalah dua hal yang bertentangan.
4. Tidak ada pertentangan dengan akal.

Jika keempat hal ini ada, dalil lafzhi memberikan keyakinan. Namun, itu jarang terjadi, bahkan mungkin tidak ada, berdasarkan pendapat bahwa tidak ada kebebasan dari kesalahan kecuali pada pembuat syariat. Jika salah satu hilang, maka tidak memberikan keyakinan. Jika kebebasan perawi hilang, ia bisa melakukan tahrif—dan ini

1 Dalam naskah (ل): *Tsalitsaha*.

2 Lihat: *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/285), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (1/461), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 18).

3 Dalam naskah (ل): *At-ta'yin*. Ini adalah kesalahan penulisan. Yang benar adalah seperti yang kami tetapkan. Demikian pula pada kata *al-yaqin* berikutnya, dalam naskah (ل) tertulis *at-ta'yin*.

4 Dalam naskah (ل): *Ma'a an-nafs*. Ini adalah kesalahan penulisan.

sering terjadi—sehingga tidak dapat dipercaya, maka tidak memberikan dugaan [40A], apalagi keyakinan. Jika i'rab atau tashrif berbeda, maka terjadi kekacauan, karena i'rab adalah pembenar makna. Contohnya: Perbedaan Ahlus Sunnah dan Syi'ah dalam sabda Nabi SAW: "*Ma tarakna shadaqah*"[1], dengan raf' dan nashb pada kata shadaqah. Perbedaan Ahlus Sunnah dan Qadariyah dalam sabda beliau: "*Fahajja Adam Musa*"[2], dengan raf' dan nashb pada kata Adam. Perbedaan Hanafiyah dan Syafi'iyyah dalam sabda: "*Dzakatu al-janin dzakatu ummihi*"[3], dengan raf' dan nashb pada kata dzakah. Juga keraguan antara mukhtar dan munqad, antara isim fa'il dan maf'ul. Kemusyarakatan dan lainnya jelas mengurangi kepercayaan pada petunjuk lafaz. Adapun pertentangan akal, maka akal harus didahulukan, karena dalil akal yang menetapkannya. Jika dalil naqli didahulukan, itu akan merusak asal dan cabangnya.

Ketiga, yang benar: Dalil lafzhi jika memenuhi empat hal tersebut memberikan keyakinan dengan kesepakatan. Jika tidak, mungkin disertai dengan hal yang dapat dirasakan. Ini pilihan al-Amidi dalam *Al-Abkar*, dan Imam dalam *Al-Mahshul* serta *Al-Arba'in*. Ia menukil bahwa dalil naqli tidak memberikan keyakinan, lalu berkata: Ini secara mutlak tidak benar, karena dalil-dalil naqli kadang disertai hal-hal yang diketahui keberadaannya melalui khabar mutawatir, dan hal tersebut menghilangkan probabilitas, sehingga memberikan keyakinan[4]. Dengan ini, jelas kekeliruan orang yang menukil darinya larangan secara mutlak. Memang, perkataannya dalam *Al-Ma'alim* mengarah ke sana.

Syaikh Najmuddin ath-Thufi[5] mengisyaratkan bahwa perbedaan ini bersifat lafazhiyyah. Sebab, pada hal yang kita butuhkan keyakinan, Al-Qur'an telah menetapkan larangan-larangan akal seperti dalil tauhid, hari akhir, dan lainnya. Selain itu adalah hal ijtihadi, dan dalil lafzhi cukup untuk menetapkannya meskipun tidak memberikan keyakinan. Dengan ini, gugur pertanyaan apakah dalil lafzhi memberikan keyakinan atau tidak. Namun, nampaknya perbedaan ini bersifat maknawi.

Faidah: Jika naql bertentangan dengan akal dalam hukum-hukum akidah, mana yang

---

1 Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Tirmidzi, Nasa'i, Ahmad, dan Baihaqi, dari Abu Bakr, 'Utsman, 'Aisyah, Abu Hurairah, Sa'd, dan lainnya, secara marfu' dengan lafaz yang mirip. Lihat: *Shahih Bukhari* (3/17, 4/55), *Shahih Muslim* (3/379, 383), *Sunan Abu Dawud* (3/128), *Tuhfat al-Ahwadzi* (5/232), *Sunan an-Nasa'i* (7/210), *Musnad al-Imam Ahmad* (1/9, 13), *As-Sunan al-Kubra* karya al-Baihaqi (11/430), *Takhrij Ahadits al-Bazdawi* (hal. 64), *Syarh an-Nawawi 'ala Muslim* (7/162), *Takhrij Ahadits Mukhtashar al-Minhaj* (hal. 490).

2 Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, dan Tirmidzi dari Abu Hurairah—semoga Allah meridhainya—dan Tirmidzi mensahihkannya dengan lafaz: "*Ihtajja Adam wa Musa, faqala Musa: Ya Adam, anta alladzi khalaqakallah biyadihi wa nafakha fika min ruhihi, aghwaita an-nasa wa akhrajtahum min al-jannah. Faqala Adam: Wa anta ya Musa, alladzi isthafakallah bikalamihi, atalmuni 'ala 'amalin 'amiltuhu, katabahu Allahu 'alayya qabla an yakhluqa as-samawati wa al-ardh? Qala: Fahajja Adam Musa.*" Lihat: *Fath al-Bari Syarh Shahih Bukhari* (3/477), *Shahih Muslim* dengan syarh an-Nawawi (16/200), *Sunan Tirmidzi (Al-Jami' ash-Shahih)* (4/444).

3 Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam *Musnad*-nya dan Ibnu Hibban dari Abu Sa'id secara marfu'. Lihat: *Musnad al-Imam Ahmad* (3/31, 39, 45, 53), *Al-Ihsan bi Tartib Shahih Ibnu Hibban* (7/555), *Mawarid adh-Dham'an* (hal. 226).

4 Lihat: *Al-Mahshul* karya Imam ar-Razi (1/172, 178). Juga lihat: *Al-Mathalib al-'Aliyyah* karya Fakhr ar-Razi (9/113, 118), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (1/39).

5 Ia adalah Sulaiman bin 'Abd al-Qawi bin 'Abd al-Karim, Najmuddin ath-Thufi al-Hanbali, faqih ushul, serba bisa. Ibnu Rajab berkata: Ia seorang Syi'ah yang menyimpang dalam akidah dari Sunnah. Karyanya banyak, di antaranya: *Mukhtashar Raudhat an-Nadhir fi Usul al-Fiqh* yang dinamakan *Al-Bulbul*, syarh mukhtasar tersebut, *Mi'raj al-Wushul ila 'Ilm al-Usul* dalam usul fikih, *Bughyat as-Sa'il fi Ummahat al-Masa'il* dalam usuluddin, *Al-Iksir fi Qawa'id at-Tafsir*, *Ar-Riyadh an-Nawadhir fi al-Asybah wa an-Nadha'ir*, *Daf' at-Ta'arudh 'amma Yuhim at-Tanaqudh fi al-Kitab wa as-Sunnah*. Wafat pada tahun 716 H. Lihat biografinya dalam: *Dhail Thabaqat al-Hanabilah* (2/366), *Ad-Durar al-Kaminah* (2/249), *Syadzarat adz-Dzahab* (6/39), *Bughyat al-Wu'at* (1/599).

didahulukan? Masalah ini akan dibahas pada bab akhbar, insyaAllah. Sebagian ulama muta'akhkhirin membagi menjadi: Naqli dan non-naqli. Non-naqli ada tiga jenis:

1. Yang disepakati sebagai qath'i, yaitu ijma yang disepakati.
2. Yang disepakati sebagai zhanni, seperti istishhab dan syariat sebelum kita jika kita menganggapnya sebagai hujjah, juga dalil isyarah, tanbih, dan mafhum mukhalafah dengan jenis-jenisnya.
3. Yang diperselisihkan, seperti qiyas jali dan mafhum muwafaqah.

Adapun naqli—yaitu Kitab dan Sunnah—ada empat jenis:

1. Qath'i pada sanad dan matan, seperti ayat-ayat sharih dan hadis mutawatir yang disepakati bahwa maksudnya adalah makna yang ditunjukkan.
2. Zhanni pada sanad dan matan, seperti khabar ahad yang sanadnya tidak disertai sesuatu yang dikatakan memberikan ilmu, dan matannya bukan nash pada konteksnya.
3. Qath'i pada sanad, zhanni pada matan, seperti ayat-ayat umum dan mutlak yang terkena takhshish atau taqyid.
4. Sebaliknya, seperti khabar ahad yang matannya nash, tidak memungkinkan makna lain, tetapi sanadnya tidak disertai sesuatu yang dikatakan memberikan ilmu.

Keempat jenis ini—qath'i dan zhanni—disepakati. Di luar itu ada dua jenis:

1. Yang diperselisihkan pada matannya: Qath'i atau zhanni, seperti 'am yang belum dikhususkan. Hanafiyah berpendapat bahwa petunjuknya pada bagian-bagiannya melalui nash sehingga menjadi naqli. Menurut kita [40B], melalui zhahir.
2. Yang diperselisihkan pada sanadnya: Apakah memberikan qath'i atau zhanni? Seperti khabar yang disertai qarinah atau diterima umat dengan penerimaan dan disepakati untuk diamalkan.

MANTUQ DAN MAFHUM

اَلْمَنْطُوْقُ وَالْمَفْهُوْمُ

"Mantuq dan Mafhum."

KARENA penarikan dalil dari Al-Qur'an—sebagai teks berbahasa Arab—bergantung pada pengetahuan tentang pembagian bahasa, penulis mulai menjelaskannya. Pembagian ini dilihat dari beberapa sudut pandang:

- Berdasarkan maksud lafaz[1]: Mantuq dan Mafhum.
- Berdasarkan petunjuk lafaz pada tuntutan secara langsung: Amar dan Nahy.
- Berdasarkan petunjuknya pada sifat-sifat yang melekat pada maknanya, apakah terbatas atau tidak: 'Am, Khas, Mutlak, dan Muqayyad.
- Berdasarkan cara petunjuknya, apakah samar atau jelas: Mujmal dan Mubin.
- Berdasarkan petunjuknya pada penghapusan atau keberlangsungan hukum: Nasikh dan Mansukh.

Penulis menyebutkannya sesuai urutan ini, dan tidak tersembunyi kesesuaian dalam urutan tersebut. Makna lafaz didahulukan atas segalanya. Sebagaimana nasakh adalah hal eksternal dari lafaz, maka ia disebutkan terakhir. Mendahulukan Amar atas 'Am adalah mendahulukan yang bersifat langsung[2] atas yang bersifat tidak langsung. Dengan ini jelas bahwa penundaan Mantuq oleh Ibnu al-Hajib tidaklah sesuai.

اَلْمَنْطُوْقُ: مَادَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ فِيْ مَحَلِ النُّطْقِ

1 Dalam naskah (ك): *Fa'tibar*.
2 Dalam naskah (ك): *Taqdim bidz-dzat*.

"Mantuq[1]*: Sesuatu yang ditunjukkan oleh lafaz pada tempat pengucapan*[2]*."*

YAITU yang ditunjukkan tanpa perantara lain, seperti larangan mengucapkan "uf" yang ditunjukkan oleh firman Allah: فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ (Jangan katakan kepada keduanya "uf")[3]. Oleh karena itu, dinamakan Mantuq, karena dipahami dari petunjuk lafaz secara pasti. Dengan demikian, Mafhum tidak termasuk, karena petunjuk lafaz padanya bukan pada tempat pengucapan, melainkan pada tempat diam, seperti larangan memukul yang ditunjukkan oleh firman: "*Fala taqul lahuma uf*".

وَهُوَ نَصٌّ إِنْ أَفَادَ مَعْنًى لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ كَزَيْدٍ ظَاهِرٌ إِنِ احْتَمَلَ مَرْجُوْحًا كَالْأَسَدِ

"(Mantuq) itu adalah Nash jika memberikan makna yang tidak memungkinkan selainnya, seperti "Zaid." Zhahir jika memungkinkan makna lain yang lemah, seperti "singa.""

MANTUQ terbagi menjadi Nash dan Zhahir. Nash[4]: Sesuatu yang memberikan makna yang tidak memungkinkan selainnya[5], seperti "Zaid," karena menunjuk pada individu tertentu[6]. Ini adalah definisi terbaiknya. Disebut Nash karena keunggulannya atas lafaz lain dalam petunjuk, dari ungkapan mereka: *Nashasht*[7] *adz-dzabiyyah jiidaha* (seekor rusa betina menegakkan lehernya) ketika ia mengangkatnya, dan darinya *manshat al-ʿarus*

1 Mantuq: Isim maf'ul dengan makna yang diucapkan, diambil dari *nathaqa* yang berarti berbicara dengan suara. Ucapan tersebut mengandung huruf dan makna. Mantuq adalah kalam yang diucapkan dan dilafalkan oleh pembicara. Dalam *Al-Qamus al-Muhith*: *Nathaqa-yanthuqu nuthqan wa nuthuqan*: Berbicara dengan suara keras dan huruf yang dengannya makna dapat dipahami. Lihat: *Al-Qamus al-Muhith* (3/295), *Al-Muʿjam al-Wasith* (2/568).

2 Lihat definisi Mantuq dalam: *Al-Ihkam* karya al-Amidi (3/93), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-ʿAdhud (2/171), *Miʿraj al-Minhaj* (1/275), *Nihayat as-Sul* (1/311), *Taysir at-Tahrir* (1/91), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (3/473), *Al-Ayat al-Bayyinat* karya al-ʿAbadi (2/2), *Manahij al-ʿUqul* (1/309), *Fawatih ar-Rahmut* (1/413), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 178).

3 Surah Al-Isra', ayat 23.

4 Nash dalam bahasa: Kejelasan dan ketinggian. Al-Jauhari berkata: Ucapan mereka *nashashtu naqati* (aku menegakkan untaku), dan darinya *nashashtu asy-syai'* (aku mengangkat sesuatu), serta *manshat al-ʿarus* (panggung pengantin), dan *nashashtu al-hadits ila fulan* (aku menyampaikan hadis kepada seseorang) artinya mengangkatnya. Darinya pula bait Imru' al-Qais:

وجيد . كجيد الريم ليس بفاحش إذا هى، نصته.. ولا بعطل

(Leher seperti leher rusa, tidak berlebihan jika ia menegakkannya, juga tidak kosong).

Lihat: *As-Sihah* karya al-Jauhari (3/1058), materi *nashasha*, *Al-Muʿjam al-Wasith* (2/963). Juga lihat: *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/530), *Al-Bahr al-Muhith* (1/462), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (3/478).

5 Hanafiyyah mendefinisikan Nash: Lafaz yang lebih jelas dari Zhahir, karena maksudnya adalah yang utama dalam penyusunan kalam, meskipun memungkinkan takhshish, ta'wil, atau nasakh. Al-Nasafi berkata: Sesuatu yang lebih jelas dari Zhahir karena makna pada pembicara, bukan pada bentuk lafaz itu sendiri. Lihat: *Kasyf al-Asrar* karya an-Nasafi (1/206), *Al-Wajiz* karya al-Karamasti (hal. 48), disunting Dr. as-Sayyid Kisab, *At-Talwih ʿala at-Taudhih* (1/239), *Nisamat al-Ashar* karya Ibnu ʿAbidin (hal. 88), cetakan Mustafa al-Halabi, *Syarh Mukhtashar al-Manar* karya al-Kurani (hal. 313), disunting Prof. Dr. Syaʿban Muhammad Ismaʿil, jurnal Fakultas Studi Islam edisi ketiga, *Mabahits fi Usul al-Fiqh* karya Syaikh Prof. Dr. Ramadhan ʿAbd al-Wadud (hal. 49).

6 Lihat definisi Nash menurut ulama usul dalam: *Al-ʿUddah* karya Abu Yaʿla (1/137), *Al-Hudud* karya al-Baji (hal. 42), *Al-Muʿunah fi al-Jadal* (hal. 27) cetakan pertama, *Usul as-Sarakhsi* (1/164), *Al-Mustashfa* karya al-Ghazali (1/384), *Al-Mahshul* karya ar-Razi (1/462), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 36), *Miʿraj al-Minhaj* (1/174), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/590), *Nihayat as-Sul* (1/191), *Al-Bahr al-Muhith* (1/462), *At-Taʿrifat* karya al-Jurjani (hal. 221), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (3/478), *Al-Ayat al-Bayyinat* (2/4), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 178), *Nasyr al-Bunud* (1/90), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 49).

7 Dalam naskah (ع): *Nashabtu*. Ini adalah kesalahan penulisan.

(panggung pengantin)[1]. Namun, kembalinya dhamir dalam perkataan penulis kepada Mantuq menunjukkan bahwa Mafhum Muwafaqah tidak disebut Nash, meskipun kita katakan petunjuknya bersifat lafazhiyyah, padahal tidak demikian. Pembatasan seharusnya adalah "dengan satu khitab," agar Mujmal dan Mubin tidak termasuk. Keduanya memang memberikan makna yang tidak memungkinkan selainnya, tetapi bukan khitab, sehingga tidak disebut Nash.

Ketahuilah, Nash digunakan dalam tiga sudut pandang:

1. Lawan dari Zhahir, yang dimaksud di sini.
2. Sesuatu yang menunjukkan makna secara pasti namun memungkinkan makna lain bersamanya, seperti bentuk keumuman. Petunjuknya pada makna pokok bersifat pasti, dan pada bagian-bagian bersifat zhahir, sebagaimana akan datang.
3. Sesuatu yang menunjukkan makna zhahir, yang umum digunakan oleh fuqaha, seperti ungkapan mereka: "Nashnya Syafi'i pada hal ini," atau "Kami memiliki Nash dan Qiyas," yang mereka maksud dengan Nash adalah Kitab dan Sunnah[2].

Ucapan "Zahir jika memungkinkan yang lemah," artinya batasan Zhahir[3]: Sesuatu yang memberikan makna tetapi memungkinkan makna lain secara lemah[4]. Ucapan "memberikan makna" seperti genus, mencakup tiga hakikat—baik tunggal, musytarak, maupun majaz yang lebih kuat[5]. Yang tersisa adalah hakikat tunggal dan majaz yang lebih kuat, karena lafaz bersifat zhahir terhadap majaz yang lebih kuat, bukan hakikat yang lemah. Contohnya "singa," petunjuknya pada hewan lebih kuat [41A] daripada pada lelaki pemberani. Yang dimaksud Zhahir adalah yang langsung terlintas di pikiran, baik karena hakikat yang tidak ada tandingannya, atau karena majaz yang telah terkenal

---

1 Dalam naskah (ل): *Manshabah*. Ini adalah kesalahan penulisan.

2 Imam al-Qarafi menyebutkan tiga istilah ini dalam *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 36). Ia menjelaskan: Jika kita katakan bahwa lafaz itu Nash atau Zhahir, yang dimaksud adalah pembagian pertama. Pembagian ketiga adalah yang umum pada lafaz, dan ini penggunaan mayoritas fuqaha. Mereka berkata: "Nashnya Malik pada hal ini," atau "Kami punya Nash dan makna dalam masalah ini," dan "Nushus syariat sepakat pada hal itu." Pembagian kedua, seperti firman Allah: "*Uqtulu al-musyrikin*" (Al-Baqarah: 5), menunjukkan pasti membunuh dua orang, sehingga Nash dalam hal itu, meskipun memungkinkan membunuh semua musyrik. Lihat: *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 37), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/591), *Al-Bahr al-Muhith* (1/461).

3 Zhahir dalam bahasa: Lawan dari batin, yaitu yang jelas dan terbuka. Darinya: *Zahara al-amr* (sesuatu menjadi jelas dan terbuka). Juga merujuk pada sesuatu yang menonjol dan tinggi, seperti orang yang menonjol adalah yang langsung terlihat. Lihat: *Al-Mishbah al-Munir* (1/387), *Lisan al-'Arab* (4/524), *Al-Mu'jam al-Wasith* (2/599).

4 Lihat definisi Zhahir menurut ulama usul dalam: *Al-'Uddah* karya Abu Ya'la (1/40), *Al-Hudud* karya al-Baji (hal. 43), *Al-Luma'* (hal. 27), *Al-Mu'unah fi al-Jadal* karya asy-Syirazi (hal. 27), *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/279), *Al-Mustashfa* karya al-Ghazali (1/384), *Usul as-Sarakhsi* (1/163), *Al-Mahshul* karya ar-Razi (1/462), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (3/72), *Raudhat an-Nadhir* (hal. 178), *Al-Musawwadah* (hal. 513), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 37), *Mi'raj al-Minhaj* (1/174), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/595), *Kasyf al-Asrar* karya al-Bukhari (1/46), *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (2/168), *Nihayat as-Sul* (1/191), *At-Talwih 'ala at-Taudhih* (1/124), *At-Ta'rifat* karya al-Jurjani (hal. 124), *Taysir at-Tahrir* (1/136), *Nisamat al-Ashar* karya Ibnu 'Abidin (hal. 88), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 117), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 49).

Hanafiyyah mendefinisikan Zhahir: Lafaz yang maksudnya jelas dari bentuknya tanpa perlu perenungan, karena kalam disusun untuk maksud itu terlebih dahulu. Lihat: *Al-Wajiz* karya al-Karamasti (hal. 48), *Syarh Mukhtashar al-Manar* (hal. 313), *At-Talwih 'ala at-Taudhih* (1/239), *Kasyf al-Asrar* karya an-Nasafi (1/205), *Nisamat al-Ashar* (hal. 88), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 49).

5 Ini adalah kesalahan umum di mana sering kali *al-* masuk pada lafaz yang sangat samar dalam ungkapan para penulis fuqaha dan ushuliyyin, padahal ahli nahwu tidak menerimanya. Sebab, lafaz-lafaz ini selalu bersama idhafah, dan *al-* tidak masuk pada lafaz yang diidhafahkan, karena idhafah sudah cukup untuk menjadikannya ma'rifah tanpa ma'rifah lain. Contohnya: *kull*, *ba'dh*, *ghair*, *mitsl*, *hasb*, *nahayk*, dan lainnya. Namun, Abu 'Ali al-Farisi membolehkannya. Pendapat yang lebih kuat adalah pendapat mayoritas. Majelis Bahasa Arab Kairo membolehkan masuknya *al-* pada lafaz ini dalam penggunaan hukum dan fikih, seperti *ajr al-mitsl* dan *haqq al-ghair*, dll. Lihat: *Hasyiyah ash-Shabban 'ala al-Asymuni* (2/244), *An-Nahw al-Wafi* karya 'Abbas Hasan (3/424) dst., cetakan ketiga Dar al-Ma'arif, *Al-Mishbah al-Munir* (2/459).

sehingga menjadi hakikat 'urfiyyah, atau meskipun belum menjadi hakikat 'urfiyyah bagi yang mengutamakannya atas hakikat yang jarang digunakan.

وَاللَّفْظُ إِنْ دَلَّ جُزْؤُهُ عَلَى جُزْءِ الْمَعْنَى فَمُرَكَّبٌ وَإِلَّا فَمُفْرَدٌ

"*Lafaz, jika bagiannya menunjukkan pada bagian makna, maka ia adalah Murakkab (komposit). Jika tidak, maka ia adalah Mufrad (tunggal).*"

YANG dimaksud dengan lafaz yang menjadi objek pembagian adalah lafaz yang telah ditetapkan untuk suatu makna. Penulis tidak menyebutkan ini secara eksplisit karena cukup dengan ucapan "pada bagian makna." Penulis mendahulukan definisi Murakkab atas Mufrad karena pertentangan antara keduanya bersifat seperti pertentangan antara ketiadaan dan kepemilikan[1]. Sesuatu yang tidak ada dikenali melalui sifat kepemilikannya. Intinya, Murakkab adalah lafaz yang bagiannya menunjukkan pada bagian makna yang diperoleh darinya[2], baik dalam komposisinya terdapat isnad seperti *Qama Zaid* (Zaid berdiri), komposisi bilangan seperti *Khamsata 'Asyara* (lima belas), atau idhafah seperti *Ghulam Zaid* (hamba Zaid)[3].

Ada yang mengajukan keberatan dengan *Hayawan Natiq* (makhluk hidup yang berbicara) jika dijadikan sebagai nama seseorang, karena ia dianggap Mufrad meskipun bagiannya menunjukkan pada bagian maknanya. Oleh karena itu, sebagian ulama menambahkan syarat: "ketika ia menjadi bagian." Sebagian lain menolak keberatan ini, karena ketika *Hayawan Natiq* diucapkan sebagai nama, tidak ada bagiannya yang dimaksud secara terpisah dengan syarat kesatuan, melainkan yang dimaksud adalah keseluruhan, sehingga tidak berbeda dengan *Abdullah* sebagai nama, misalnya.

Ucapan "jika bagiannya menunjukkan," maksudnya adalah setiap bagiannya, karena isim jenis yang diidhafahkan bersifat umum. Huruf "z" dalam *Zaid Qaim* (Zaid berdiri) tidak dianggap sebagai bagian, juga tidak menunjukkan pada bagian makna, karena yang dimaksud dengan bagian adalah yang tanpa perantara. Bagian "z" dalam *Zaid Qaim* menunjukkan makna melalui perantara sebagai khabar bagi Zaid, yang merupakan bagian dari *Zaid Qaim*, sehingga tidak menjadi bantahan. Yang dimaksud dengan "bagiannya" adalah apa yang membuat lafaz menjadi Murakkab, seperti *Zaid* saja dan *Qaim* saja.

1 Pertentangan antara ketiadaan dan kepemilikan adalah pertentangan antara sesuatu yang ada dengan ketiadaan sesuatu tersebut pada subjek yang menjadi lawannya, baik berdasarkan individu, jenis, genus dekat, atau genus jauh. Ini disebut pertentangan ketiadaan dan kepemilikan yang hakiki. Jika dibatasi pada kemampuan subjek untuk memiliki sifat tersebut berdasarkan individunya pada waktu tertentu, maka disebut pertentangan ketiadaan dan kepemilikan yang terkenal. Yang pertama lebih umum secara mutlak daripada yang kedua, karena berlaku pada pertentangan seperti antara kebulatan kapas dan ketiadaannya, sebab kapas berdasarkan individunya mampu menjadi bulat pada waktu itu. Yang kedua berbeda dari yang pertama pada pertentangan antara penglihatan kalajengking dan ketiadaannya, karena kalajengking sebagai subjek mampu memiliki penglihatan berdasarkan genus dekatnya, yaitu hewan, tetapi tidak mampu berdasarkan jenisnya, apalagi individunya dalam kondisi tersebut. Lihat: *Hasyiyah al-Jadidah 'ala Syarh 'Isam al-Faridah.*

2 Dalam naskah (ع): *Al-Mustafad Fihi*. Ini adalah kesalahan penulisan.

3 Lihat definisi Murakkab menurut ulama usul dan logika dalam: *Tahrir al-Qawa'id al-Manthiqiyyah* (hal. 33-34), *Mi'raj al-Minhaj* (1/175), *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (1/117), *Nihayat as-Sul* (1/184), *Al-Bahr al-Muhith* (2/47).

Ucapan "jika tidak, maka Mufrad," artinya jika bagiannya tidak menunjukkan pada bagian makna, maka ia adalah Mufrad. Ini mencakup lafaz yang sama sekali tidak memiliki bagian, seperti *ba'* huruf jar, atau yang memiliki bagian tetapi tidak menunjukkan makna, seperti *rajul* (lelaki). Huruf-hurufnya yang tiga (*ra jim lam*), jika dipisah, tidak menunjukkan apa pun dari makna keseluruhan lafaz tersebut. Berbeda dengan *Ghulam Zaid*, yang merupakan Murakkab, karena masing-masing bagiannya—yaitu *Ghulam* dan *Zaid*—menunjukkan pada bagian makna dari keseluruhan *Ghulam Zaid*.

Sebagian ulama muta'akhkhirin dari kalangan ahli logika membagi tiga pembagian ini:

1. Jika bagiannya sama sekali tidak menunjukkan apa pun, maka Mufrad.
2. Jika menunjukkan sesuatu:
   - Jika pada bagian maknanya, maka Murakkab.
   - Jika bukan pada bagian maknanya, maka Mu'allaf.

Namun, yang terkenal adalah bahwa Mu'allaf dan Murakkab itu sama[1].

وَدِلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى مَعْنَاهُ مُطَابِقَةٌ وَعَلَى جُزْئِهِ تَضَمُّنٌ وَلَازِمِهِ الذِّهْنِيِّ اِلْتِزَامٌ

"Dilalah (Petunjuk) lafaz pada maknanya adalah Mutabaqah (kecocokan penuh), pada bagian maknanya adalah Tadhammun (pengandungan), dan pada konsekuensi mentalnya adalah Iltizam (keharusan)."

DILALAH (Petunjuk)[2] terbatas pada tiga jenis: *Mutabaqah* (kecocokan penuh), *Tadhammun* (pengandungan), dan *Iltizam* (keharusan)[3]. Sebab, lafaz itu menunjukkan

---

1 Imam Ahmad bin Qasim al-'Abadi dalam *Asy-Syarh al-Kabir 'ala al-Waraqat* karya al-'Abadi (1/19), tesis magister, berkata: Ta'lif: Menggabungkan hal-hal yang serasi, baik dalam susunan tertentu seperti dalam pengaturan, maupun tidak. Tarkib: Menggabungkan hal-hal, baik serasi maupun tidak, dalam susunan tertentu atau tidak, sehingga lebih umum secara mutlak daripada Ta'lif dan Tartib.

As-Sayyid asy-Syarif dalam hasyiyahnya pada *Syarh al-Mathali'*, lembar 93, manuskrip di Dar al-Kutub al-Mishriyyah nomor 157, berkata: Maka Murakkab, Qaul, dan Mu'allaf adalah istilah-istilah yang sinonim menurut istilah yang terkenal.

2 *Dilalah* (Petunjuk) dalam bahasa berarti tanda. Merupakan mashdar dari *dalla* yang berarti menunjukkan, sama seperti *hady* (petunjuk), yang keduanya berarti ketenangan, wibawa, dan penampilan yang baik. Darinya *dalal al-mar'ah* yaitu rayuan seorang istri kepada suami.

Dalam *Al-Mu'jam al-Wasith* (1/304): *Ad-Dal* adalah apa yang digunakan untuk menunjukkan pada sahabat atau teman dekat. *Dilalah* (Petunjuk): Petunjuk dan apa yang ditunjukkan oleh lafaz saat diucapkan. Jamaknya *dala'il* dan *dalalat*.

Dalam *Al-Qamus al-Muhith* (3/388): *Dilalah* (Petunjuk) adalah apa yang digunakan untuk menunjukkan pada sahabat dekat. *Dalla 'alaihi dalalatan* (dengan tiga variasi harakat) dan *dalulatan*, maka ia menunjukkan. *Dilalah* (Petunjuk) seorang penunjuk adalah petunjuknya pada sesuatu dan penyingkapannya. Menurut istilah: *Dilalah* (Petunjuk) adalah keadaan sesuatu yang membuat pengetahuan tentangnya mengarah pada pengetahuan tentang sesuatu yang lain. Yang pertama adalah *dal* (penunjuk), yang kedua adalah *madlul* (yang ditunjukkan).

Lihat: *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 23), *At-Ta'rifat* karya al-Jurjani (hal. 93), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/125), *Hasyiyah al-Bajuri 'ala Matn as-Sullam* (hal. 30), *Syarh as-Sullam* karya al-Akhdhari (hal. 8), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 23).

3 Ini adalah salah satu jenis *dilalah Lafzhiyyah* (petunjuk berdasarkan lafaz), yaitu *dilalah Lafzhiyyah* wad'iyyah (petunjuk berdasarkan penetapan bahasa). Dua jenis lainnya:

- *Dilalah Lafzhiyyah* thabi'iyyah (petunjuk lafaz alami): Seperti *dilalah* (petunjuk) batuk pada sakit dada.
- *Dilalah Lafzhiyyah* 'aqliyyah (petunjuk lafaz berdasarkan akal): Seperti *dilalah* (petunjuk) suara pada kehidupan pemiliknya.

Lihat: *Al-Mahshul* karya ar-Razi (1/76), *Salasil adh-Dzahab* (hal. 164), *At-Ta'rifat* karya al-Jurjani (hal. 93), *Syarh al-Kawkab*

pada makna yang telah ditetapkan untuknya atau tidak. Yang pertama adalah *Mutabaqah* (kecocokan penuh), seperti *dilalah* (petunjuk) lafaz *insan* (manusia) pada *hayawan natiq* (makhluk hidup yang berbicara), yaitu makna penuh yang ditetapkan untuk lafaz tersebut. Yang kedua, lafaz menunjukkan pada bagian dari maknanya atau sesuatu di luar maknanya. Yang pertama adalah *Tadhammun* (pengandungan), seperti *dilalah* (petunjuk) *insan* pada *hayawan* (makhluk hidup) saja atau *natiq* (yang berbicara) saja, yaitu hanya pada sebagian makna aslinya. Yang kedua adalah *Iltizam* (keharusan), seperti *dilalah* (petunjuk) *insan* pada *katib* (penulis) atau *dhahik* (yang tertawa), yaitu pada makna yang bukan bagian aslinya tetapi menjadi konsekuensi mental[1].

Mutabaqah (kecocokan penuh) dinamakan demikian karena lafaz dan makna sepenuhnya sesuai. *Tadhammun* (pengandungan) dinamakan demikian karena lafaz mengandung bagian dari maknanya. *Iltizam* (keharusan) dinamakan demikian karena adanya konsekuensi atau keharusan yang dipahami darinya[2][3]. Penulis tidak membatasi makna dengan "seluruhnya" atau "sempurna" seperti dalam *Al-Mukhtashar* dan *Al-Minhaj*, untuk menunjukkan bahwa menurutnya pembatasan itu tidak diperlukan. Sebab, pembatasan tersebut hanya untuk membedakan dari bagian makna, dan jelas bahwa bagian makna bukanlah makna itu sendiri. Namun, perkataan Ibnu al-Hajib dalam *Al-Muntaha* menunjukkan bahwa pembatasan itu dimaksudkan untuk membedakan dari *dilalah* (petunjuk) jika yang dimaksud adalah lafaz itu sendiri[4], seperti *Zaid* sebagai mubtada (subjek), karena itu bukan *dilalah* (petunjuk) pada maknanya [41B], melainkan pada lafaznya.

Ucapan "mental" menunjukkan bahwa yang dipertimbangkan dalam *Iltizam* (keharusan) adalah keharusan dalam pikiran, bukan secara eksternal. Pertama, karena lafaz tidak ditetapkan untuk konsekuensinya; jika konsekuensi tidak harus muncul dari pemahaman makna lafaz, maka tidak akan dipahami dari lafaz tersebut. Kedua, *dilalah* (petunjuk) terjadi tanpa keharusan eksternal, seperti *dilalah* (petunjuk) *'ama* (kebutaan) pada *bashar* (penglihatan). Kebutaan menunjukkan penglihatan melalui *Iltizam* (keharusan), meskipun secara eksternal tidak ada keharusan antara keduanya. Dalam *Al-Mahshul*, keharusan mental dibatasi dengan "zhahir" (yang tampak)[5], karena yang qath'i

al-Munir (1/26), *Syarh as-Sullam* karya al-Akhdhari (hal. 9).

1 Lihat: *Nihayat al-Wushul* karya al-Hindi (1/16B), *Al-Bahr al-Muhith* (1/79-80), *Taysir at-Tahrir* (1/79-80).

2 Lihat penjelasan rinci tentang *Dilalah Mutabaqah* (Petunjuk Kecocokan Penuh), *Tadhammun* (Pengandungan), dan *Iltizam* (Keharusan) dalam: *Al-Mustashfa* karya al-Ghazali (1/30), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/19), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/120), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 42), *Mi'raj al-Minhaj* (1/167), *Nihayat al-Wushul* karya al-Hindi (1/16B), *Nihayat as-Sul* (1/179), *Al-Bahr al-Muhith* (2/37) dst., *Tahrir al-Qawa'id al-Manthiqiyyah* (hal. 29), *Fath ar-Rahman* (hal. 25) dst., *Hasyiyah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/128), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 26).

3 Imam az-Zarkasyi dalam *Al-Bahr al-Muhith* (2/37) berkata: Bukti pembatasan ini adalah bahwa makna dari *dilalah* (petunjuk) lafaz pada makna saat didengar ada dua: Sendiri, seperti dalam *Mutabaqah* (kecocokan penuh), atau bersama qarinah (konteks), seperti dalam *Tadhammun* (pengandungan) dan *Iltizam* (keharusan). Jika dipahami darinya makna saat didengar yang bukan makna yang ditetapkan, bukan bagian dari maknanya, juga bukan konsekuensinya, maka itu berarti mengutamakan salah satu dari dua kemungkinan tanpa dasar. Sebab, hubungan lafaz tersebut dengan makna tersebut sama seperti hubungannya dengan makna lain. Memahaminya tanpa makna lain berarti mengutamakan tanpa dasar. Itulah maksud saya.

4 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/120-122), *Nihayat as-Sul* karya al-Isnawi (1/178).

5 Lihat: *Al-Mahshul* karya Imam ar-Razi (1/76-77). Anehnya, Imam setelah argumen ini menyatakan bahwa keharusan mental adalah syarat, bukan penyebab. Jika keharusan eksternal dianggap relevan, maka demikian pula. Lalu bagaimana ia berargumen dengan keberadaannya meskipun tidak digunakan untuk menolak relevansi? Lihat:

(pasti) tidak dipertimbangkan. Jika tidak, maka tidak boleh menyebut "tangan" untuk "kekuatan" dan sejenisnya, sebab tangan tidak secara pasti mengandung konsekuensi kekuatan—karena tangan bisa lumpuh—melainkan hanya secara zhahir (tampak).

Ketahuilah, syarat keharusan mental adalah pendapat ahli logika. Sedangkan ulama usul dan ahli bayan tidak mensyaratkannya. Menurut mereka, *dilalah Iltizam* (petunjuk keharusan) adalah apa yang dipahami sebagai makna di luar makna aslinya, baik yang dipahami sebagai keharusan dalam pikiran semua orang seperti dalam ketiadaan dan kepemilikan, atau yang dimaksud oleh pembuat bahasa, atau yang ada secara eksternal tanpa keharusan sama sekali tetapi dipahami melalui qarinah (konteks) eksternal. Oleh karena itu, kejelasan dan ketidakjelasan dalam hal ini bervariasi tergantung pada individu dan kondisi, dan ini lebih jelas[1]. Jika ahli logika menyebutnya sebagai istilah, tidak ada masalah; jika sebagai penetapan bahasa, maka ditolak.

Al-Qarafi mengajukan keberatan terhadap pembatasan *dilalah* (petunjuk) pada tiga jenis ini, yaitu *dilalah* (petunjuk) 'Am (umum) pada bagian-bagiannya, dan berkata bahwa itu di luar tiga jenis tersebut[2]. Jawabannya akan diketahui pada bab 'Umum. Sebagian juga mengajukan *dilalah* (petunjuk) lafaz Murakkab (komposit) pada bagian-bagian tunggalnya, karena pembuat bahasa tidak menetapkannya untuk makna yang dipahami, bukan pula untuk sesuatu yang termasuk dalam makna tersebut, juga bukan untuk sesuatu di luar makna yang menjadi konsekuensinya. Jawabannya: Yang dimaksud dengan penetapan lafaz untuk makna adalah penetapan dirinya untuk dirinya atau penetapan bagian-bagiannya untuk bagian-bagian maknanya, sehingga keseluruhan lafaz sesuai dengan keseluruhan makna. Yang kedua ada pada Murakkab (komposit), sebab pembuat bahasa—meskipun tidak menetapkan keseluruhan *Zaid Qaim* (Zaid berdiri) untuk maknanya—telah menetapkan setiap bagiannya untuk bagian maknanya. Ia menetapkan *Zaid* untuk dzat (entitas) dan *Qaim* untuk sifat, serta gerakan khusus—yaitu hubungan keduanya—untuk menetapkan yang kedua pada yang pertama[3].

وَالْأُوْلَى لَفْظِيَّةٌ وَالثِّنْتَانِ عَقْلِيَتَانِ

"*Yang pertama adalah Lafzhiyyah (berdasarkan lafaz), sedangkan dua lainnya adalah 'Aqliyyah (berdasarkan akal).*"

ADA tiga mazhab terkait *dilalah* (petunjuk) ini:

1. Yangberdasarkan penetapan bahasa hanyalah *dilalah Mutabaqah* (petunjuk

Al-Bahr al-Muhith (2/42).

1 Dasar perbedaan dalam masalah ini:Imam az-Zarkasyi dalam *Al-Bahr al-Muhith* (2/41) berkata: Kebenaran perbedaan ini bergantung pada prinsip sebelumnya dalam menjelaskan *Dilalah* (Petunjuk): Apakah disyaratkan bahwa setiap kali lafaz didengar dengan pengetahuan tentang penetapan bahasanya, maknanya dipahami, atau cukup dipahami secara umum? Dengan ini, keunggulan pendapat ulama usul menjadi jelas.

2 Lihat: *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 26), *Al-Bahr al-Muhith* (2/45).

3 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/45-46).

kecocokan penuh), karena pikiran langsung beralih dari lafaz ke makna. *Tadhammun* (pengandungan) dan *Iltizam* (keharusan) bersifat 'Aqliyyah (berdasarkan akal), yaitu hanya ditunjukkan melalui akal, sebab lafaz yang ditetapkan untuk keseluruhan tidak ditetapkan untuk bagiannya, sehingga tidak menunjukkan bagian tersebut melalui penetapan bahasa, melainkan melalui akal. Memahami keseluruhan tanpa memahami bagiannya adalah mustahil secara akal. Demikian pula, lafaz menunjukkan pada yang diharuskan melalui penetapan bahasa, lalu pikiran beralih dari yang diharuskan ke konsekuensinya melalui akal. Ini adalah pilihan[1] penulis *Al-Mahshul*, diikuti oleh Ibnu at-Tilmisani, al-Hindi, dan lainnya [2].

2. Semuanya *Lafzhiyyah* (berdasarkan lafaz), karena penetapan lafaz untuk keseluruhan menjadi perantara untuk memahami keseluruhan, demikian pula untuk memahami bagian dan konsekuensinya. Sebagian menisbatkan ini kepada mayoritas[3].
3. *Tadhammun* (pengandungan) bersifat berdasarkan penetapan bahasa seperti *Mutabaqah* (kecocokan penuh)[4], sedangkan *Iltizam* (keharusan) bersifat 'Aqliyyah (berdasarkan akal), karena bagian termasuk dalam apa yang ditetapkan untuk lafaz, berbeda dengan konsekuensi yang berada di luarnya. Ini pendapat al-Amidi dan Ibnu al-Hajib [5][6].

Pendapat yang benar adalah bahwa penetapan bahasa dan akal keduanya berperan dalam *Tadhammun* (pengandungan) dan *Iltizam* (keharusan). Maka, boleh dikatakan keduanya 'Aqliyyah (berdasarkan akal)[7] karena perpindahan dari makna asli ke bagian atau konsekuensinya terjadi melalui akal, dan juga *Lafzhiyyah* (berdasarkan lafaz) karena penetapan bahasa menjadi sebab perpindahan akal tersebut. Jadi, keduanya 'Aqliyyah (berdasarkan akal) dan *Lafzhiyyah* (berdasarkan lafaz) dari dua sudut pandang. Oleh karena itu [42A], sebagian meragukan inti perbedaan ini dan berkata: Perbedaan ini tidak memiliki dasar yang jelas[8]. Sebab, jika yang dimaksud dengan penetapan bahasa adalah hanya memberikan makna tersebut, tidak ada perbedaan bahwa itu tidak demikian. Jika yang dimaksud adalah pembatasan pada keterkaitan, tidak ada perbedaan bahwa itu demikian. Maka, yang tersisa hanyalah apakah lafaz ditetapkan untuk susunan gabungan dari bagian-bagiannya atau tidak. Jika ya, maka bagian tersebut seperti syarat bagi yang ditetapkan, tidak bertemu dengan penetapan bahasa. Jika tidak, maka sebaliknya.

Catatan: Bukankah saya sudah berkata: Bagaimana penulis awalnya berkata "*Dilalah*

1 Dalam naskah (ع): *Wa Hadha Ikhtiar*.

2 Lihat: *Al-Mustashfa* karya al-Ghazali (1/30), *Al-Mahshul* karya ar-Razi (1/76), *Nihayat al-Wushul* karya al-Hindi (1/17), *Al-Bahr al-Muhith* (2/43), *Fath ar-Rahman* (hal. 35), *Ath-Tharaz* karya Yahya al-'Alawi (1/38), *Hasyiyah al-'Aththar 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/313), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 29).

3 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (2/43), *Fath ar-Rahman* (hal. 35), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/128), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 30).

4 Safi al-Hindi menukil pendapat ini dari sebagian ulama dan melemahkannya. Lihat: *Nihayat al-Wushul* karya al-Hindi (1/17), *Al-Bahr al-Muhith* (2/43).

5 Lihat: *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/19-204), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/121) dst., *Al-Bahr al-Muhith* (2/43), *Hasyiyah al-'Aththar 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* (1/314), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 29).

6 Dasar perbedaan dalam masalah ini: Imam az-Zarkasyi menyebutkan masalah dan perbedaan ini dalam *Salasil adh-Dzahab* (hal. 166), lalu berkata: Akar perbedaan ini kembali pada penjelasan *Dilalah* (Petunjuk) berdasarkan penetapan bahasa: Apakah itu berarti memberikan makna tanpa perantara sehingga hanya berlaku pada *Mutabaqah* (kecocokan penuh), atau memberikan makna bagaimanapun caranya, dengan atau tanpa perantara, sehingga mencakup ketiganya? Sebab, lafaz memberikan bagian dan konsekuensi melalui pemberian makna aslinya.

7 Dalam naskah (ع): *'Afliyan*.

8 Lihat: *Hasyiyah al-'Aththar 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/314).

(Petunjuk) lafaz," sehingga menjadikan ketiganya *Lafzhiyyah* (berdasarkan lafaz), lalu membedakannya lagi? Sebab, tidak ada perbedaan bahwa ketiga *dilalah* (petunjuk) ini bersifat *Lafzhiyyah* (berdasarkan lafaz), dalam arti bahwa lafaz memiliki peran di dalamnya dan menjadi syarat untuk memperoleh makna darinya. Perbedaan hanya pada apakah lafaz ditetapkan untuk *dilalah* (petunjuk) tersebut atau tidak.

ثُمَّ الْمَنْطُوْقُ إِنْ تَوَقَّفَ الصِّدْقُ أَوِ الصِّحَّةُ عَلَى إِضْمَارٍ فَدِلَالَةُ اِقْتِضَاءٍ

"Kemudian, Mantuq (yang diucapkan), jika kebenaran atau validitasnya bergantung pada sesuatu yang tersirat, maka itu adalah Dilalah Iqtidha' (Petunjuk Kebutuhan)."

KETAHUILAH bahwa lafaz menunjukkan makna melalui dua cara: Pertama, melalui bentuknya. Kedua, melalui keterkaitan dengan sesuatu yang, ketika pembicara memperhatikannya, ia tidak perlu menyatakannya secara langsung karena sudah cukup dengan menyatakan apa yang menyertainya. Ini terbagi menjadi *Dilalah Iqtidha'* (Petunjuk Kebutuhan) dan *Dilalah Isyarah* (Petunjuk Isyarat):

Yang pertama adalah *Dilalah Iqtidha'* (Petunjuk Kebutuhan), yaitu apa yang dipahami dari lafaz tanpa diucapkan secara eksplisit, tetapi menjadi kebutuhan dari yang diucapkan. Ini terjadi karena: (1) pembicara tidak dapat dianggap jujur kecuali dengan adanya hal tersebut, (2) secara akal, yang diucapkan tidak dapat ditegakkan kecuali dengan adanya hal tersebut, atau (3) secara syar'i, yang diucapkan tidak dapat ditegakkan kecuali dengan adanya hal tersebut. Ini menjadi tiga kategori:

- Kategori pertama, yang dibutuhkan untuk kejujuran pembicara, seperti sabda Nabi: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ [1]. Di sini harus ada takwil (penafsiran) berupa hukum atau pertanggungjawaban, karena tanpa itu tidak mungkin diartikan secara harfiah, sebab kesalahan dan lupa memang terjadi.
- Kategori kedua, seperti firman Allah: "*Fanfalaqa*" (Lalu terbelah)[2], yang hanya dapat

1 Hadis ini diriwayatkan oleh Ibnu Majah, Ibnu Hibban, dan ath-Thabarani dari Tsauban dengan redaksi yang berbeda-beda. Para ulama berbeda pendapat tentang statusnya, apakah sahih atau dha'if. Al-Munawi berkata: Penulis (as-Suyuthi) menandainya sebagai sahih, tetapi ini tidak benar. Al-Haitsami mengoreksinya, dan paling jauh, an-Nawawi menyebutnya hasan, tetapi pendapat ini tidak diterima sepenuhnya. Abdullah bin Ahmad dalam *Al-'Ilal* menyebutkan bahwa ayahnya (Imam Ahmad) menganggapnya munkar (ditolak). Ibnu Majah juga meriwayatkannya dari Ibnu 'Abbas dengan redaksi: إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه "Sesungguhnya Allah mengabaikan dari umatku kesalahan, lupa, dan apa yang mereka dipaksa lakukan." Dalam *Zawa'id Ibnu Majah*, sanadnya disebut sahih jika tidak terputus, tetapi tampaknya terputus. Ibnu Majah juga meriwayatkannya dari Abu Dzar dengan redaksi: "Sesungguhnya Allah memaafkan umatku dari kesalahan dan lupa," tetapi dalam *Zawa'id* disebutkan sanadnya dha'if karena kesepakatan tentang kelemahan Abu Bakr al-Hudzali dalam sanadnya. Namun, al-Hakim menyebutnya sahih sesuai syarat Bukhari-Muslim. Al-Baihaqi meriwayatkannya dari Ibnu 'Umar dengan redaksi: رضع عن أمتي "Telah diangkat dari umatku," dan ia mensahihkannya, begitu pula Ibnu Hibban, tetapi Abu Hatim menganggapnya munkar. Ibnu 'Adi meriwayatkannya dari Abu Bakrah dengan redaksi: رفع عن هذه الأمة ثلاث : الخطأ، والنسيان ، والأمر يكرهون عليه "Telah diangkat dari umat ini tiga hal: kesalahan, lupa, dan perkara yang mereka dipaksa lakukan," tetapi ia melemahkannya. Makna "Telah diangkat dari umatku kesalahan" adalah dosanya, bukan hukumnya, karena hukum terkait ganti rugi tidak diangkat. Lihat: *Sunan Ibnu Majah* (1/659), *Faidh al-Qadir* (4/6434, 6/362), *Kasyf al-Khafa* (1/433), *Takhrij Ahadits al-Bazdawi* (hal. 89).

2 Surah Asy-Syu'ara, ayat 63.

dipahami dengan menyiratkan "*Fadharraba*" (Lalu ia memukul), sehingga konteksnya lengkap.

- Kategori ketiga, seperti firman Allah: وَسْـَٔلِ الْقَرْيَةَ (Tanyakan kepada desa[ss]. Jika tidak disiratkan "penduduk desa," maka secara akal tidak valid, karena bertanya kepada desa secara harfiah tidak masuk akal. Validitas pertanyaan secara akal bergantung pada penyiratan "penduduk." Tidak bisa dikatakan ini tidak wajib karena ada kemungkinan mu'jizah (keajaiban), sebab kami katakan: Mu'jizah bisa terjadi dengan benda tak hidup apa saja, sehingga penyebutan "desa" secara khusus menunjukkan makna lain di luar sekadar menunjukkan keajaiban.
- Kategori ketiga, seperti memahami adanya kepemilikan, misalnya seseorang berkata kepada orang lain: "Bebaskan budakmu atas namaku dengan imbalan seribu." Sebelum pembebasan, kepemilikan harus ada, karena pembebasan tanpa kepemilikan tidak sah secara syar'i.

Ketahuilah, penamaan semua ini sebagai *Dilalah Iqtidha*' (Petunjuk Kebutuhan) adalah pendapat ulama kami[2]. Sebagian ulama Hanafiyyah, seperti al-Bazdawi, berpendapat bahwa *Dilalah Iqtidha*' (Petunjuk Kebutuhan) hanya berlaku pada kategori ketiga, sedangkan yang lainnya disebut "yang dihapus" atau "yang tersirat." Mereka membedakan antara yang dihapus dan *Dilalah Iqtidha*' (Petunjuk Kebutuhan) dengan kriteria bahwa *Dilalah Iqtidha*' (Petunjuk Kebutuhan) tidak mengubah bentuk zahir kalimat atau i'rabnya ketika dinyatakan secara eksplisit, tetap seperti sebelumnya, berbeda dengan yang dihapus, seperti dalam "*Was'alil qaryah*" (Tanyakan kepada desa)[3].

وَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ وَدَلَّ عَلَى أَمْرٍ لَمْ يُقْصَدْ فَدِلَالَةُ إِشَارَةٍ

"*Jika tidak bergantung (pada penyiratan) dan menunjukkan pada sesuatu yang tidak dimaksudkan, maka itu adalah Dilalah Isyarah (Petunjuk Isyarat).*"

ARTINYA, jika validitas atau kejujuran tidak bergantung pada penyiratan, tetapi lafaz menunjukkan pada sesuatu yang bukan maksud utama dari lafaz aslinya, melainkan hanya sebagai akibat darinya, maka *dilalah* (petunjuk) lafaz tersebut dinamakan *Dilalah Isyarah* (Petunjuk Isyarat)[4]. Contohnya, firman Allah: أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا

1 Surah Yusuf, ayat 82.

2 Lihat: *Usul as-Sarakhsi* (1/248), *Al-Mustashfa* (2/186), *Al-Mahshul* karya ar-Razi (1/83), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (3/91), *Raudhat an-Nadhir* (hal. 262), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 36) dst., *Mi'raj al-Minhaj* (1/167), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/203) dst., *Kasyf al-Asrar* karya al-Bukhari (1/75), *Nihayat as-Sul* (1/179), *Taysir at-Tahrir* (1/91), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (3/475), *Fath al-Ghaffar* (2/47), *Manahij al-'Uqul* (1/178) dst., *Irsyad al-Fuhul* (hal. 178), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 43).

3 Lihat: *Kasyf al-Asrar 'an Usul al-Bazdawi* (1/77).

4 Lihat: *Usul as-Sarakhsi* (1/248), *Al-Mustashfa* (2/188), *Al-Mahshul* karya ar-Razi (1/83), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (3/92), *Kasyf al-Asrar 'an Usul al-Bazdawi* (1/68), *Al-Ayat al-Bayyinat* (2/14), *Taysir at-Tahrir* (1/87), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 178), *Syarh Jam' al-Jawami'* dengan hasyiyah al-Bannani (1/129), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 33).

حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (Dihalalkan bagimu pada malam puasa bercampur dengan istrimu. Mereka adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkanmu. Maka, sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah bagimu. Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar")[1]. Dari ayat ini dipahami bahwa orang yang junub (dalam keadaan hadas besar) boleh berpuasa. Tidak diragukan bahwa ini bukan maksud utama ayat, tetapi merupakan konsekuensi dari pemahaman bahwa seseorang boleh bercampur sepanjang malam, sehingga ia mungkin dalam keadaan junub pada sebagian waktu siang. Penafsiran ini dinukil dari Muhammad bin Ka'b al-Qurazhi[2], seorang tabi'in.

Ibnu al-Hajib menyebutkan di sini *Dilalah Tanbih* (Petunjuk Peringatan) dan *Dilalah Ima'* (Petunjuk Isyarat Halus) [42B], seperti memahami bahwa sifat tertentu menjadi sebab hukum yang dihubungkan dengannya melalui *fa'* (huruf penyebab)[3]. Namun, penulis Matn mengabaikannya untuk menghindari pengulangan, karena sudah disebutkan dalam pembahasan qiyas (analogi).

وَالْمَفْهُوْمُ مَا دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ لَا فِيْ مَحَلِّ النُّطْقِ

"Mafhum (yang dipahami): Apa yang ditunjukkan oleh lafaz, tetapi bukan pada tempat pengucapan."

UCAPAN "apa yang ditunjukkan oleh lafaz" adalah genus (kategori umum), dan "bukan pada tempat pengucapan"[4] adalah pembeda yang mengeluarkan Mantuq (yang diucapkan) dari definisi ini[5]. Dengan ini, penulis mengisyaratkan bahwa *dilalah*

1 Surah Al-Baqarah, ayat 187.

2 Dia adalah Muhammad bin Ka'b bin Sulaim al-Qurazhi, Abu Hamzah, salah seorang tokoh ulama Madinah. Ayahnya berasal dari tawanan Bani Quraizhah. Ia meriwayatkan dari al-'Abbas bin 'Abdul Muththalib, 'Ali bin Abi Thalib, Ibnu Mas'ud, dan lainnya. Wafat pada tahun 108 H, ada yang mengatakan 117 H. Lihat biografinya dalam: *Al-Jarh wa at-Ta'dil* (8/67), *Al-Lubab fi Tahdzib al-Ansab* (3/26), *Tahdzib at-Tahdzib* (9/420).

3 Ibnu al-Hajib membagi Mantuq (yang diucapkan) menjadi: Sharih (jelas) dan ghairu sharih (tidak jelas).

Sharih (jelas): *Dilalah* (petunjuk) lafaz pada apa yang ditetapkan untuknya, baik *Mutabaqah* (kecocokan penuh) maupun *Tadhammun* (pengandungan), secara hakikat atau majaz.

Ghairu sharih (tidak jelas): *Dilalah* (petunjuk) lafaz pada apa yang tidak ditetapkan untuknya, tetapi menjadi konsekuensi dari apa yang ditetapkan, sehingga menunjukkan melalui *Iltizam* (keharusan). Ghairu sharih terbagi menjadi: *Dilalah Iqtidha'* (Petunjuk Kebutuhan), *Dilalah Ima'* (Petunjuk Isyarat Halus), dan *Dilalah Isyarah* (Petunjuk Isyarat). Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/171-172), *Hasyiyah al-'Aththar 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/315).

4 Makna *Mafhum* (yang dipahami) dalam bahasa: Nama maf'ul dari *fahima* (memahami), seperti *fariha* (bergembira), yang berarti mengetahui. Dikatakan: *Fahimahu* (ia memahaminya), yaitu mengetahuinya. *Mafhum* berarti yang diketahui, yaitu terwujudnya makna dalam pikiran pendengar. Istilah *Mafhum* juga digunakan untuk *lahn* (makna tersirat), yang berarti pemahaman. Oleh karena itu, ulama usul menyebut *Mafhum Muwafaqah* (Mafhum Kesesuaian) sebagai *Lahn al-Khitab* (Makna Tersirat Pembicaraan). Lihat: *Al-Qamus al-Muhith* (4/162).

5 Lihat definisi *Mafhum* (yang dipahami) menurut ulama usul dalam: *Al-Mustashfa* (2/191), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (3/94), *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (2/171), *Taysir at-Tahrir* (1/91), *Al-Ayat al-Bayyinat* (2/15), *Fawatih ar-Rahmut* (1/413), *Hasyiyah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/129) dst.

(petunjuk) Mafhum bukan berdasarkan penetapan bahasa (*wad'iyyah*), melainkan berupa perpindahan mental. Sebab, pikiran berpindah dari memahami sedikit ke memahami lebih banyak, melalui cara saling mengingatkan antara satu hal dengan hal lainnya[1]. Disebut *Mafhum* (yang dipahami) karena pemahaman ini tidak terjadi melalui yang lain—jika tidak, maka *Mantuq* (yang diucapkan) juga akan disebut *Mafhum*. *Mafhum* adalah apa yang dipahami tanpa dinyatakan secara eksplisit. Implikasi dari definisi ini adalah bahwa *Dilalah Iqtidha'* (Petunjuk Kebutuhan) dan *Dilalah Isyarah* (Petunjuk Isyarat) juga disebut Mafhum. Sebagian ulama memang menggunakan istilah ini untuk keduanya, tetapi mayoritas ulama membatasi Mafhum pada apa yang dipahami saat pengucapan dengan cara yang menyelisihi atau sesuai dengan Mantuq (yang diucapkan).

فَإِنْ وَافَقَ حُكْمُهُ الْمَنْطُوقَ فَمُوَافَقَةٌ فَحْوَى الْخِطَابِ إِنْ كَانَ اَوْلَى وَلَحْنُهُ إِنْ كَانَ مُسَاوِيًا

Jika hukumnya sesuai dengan hukum Mantuq, maka itu adalah Mafhum Muwafaqah (Mafhum" Kesesuaian). Fahwa al-Khitab (Inti Pembicaraan): Jika lebih utama darinya[ss]. Lahn al-Khitab (Makna ".Tersirat Pembicaraan): Jika setara, meskipun ada yang berpendapat bahwa itu tidak bisa setara

HUKUM yang bukan Mantuq (yang diucapkan) bisa sesuai dengan hukum Mantuq, baik dalam bentuk penolakan (negasi) maupun penetapan (afirmasi), atau tidak sesuai. Yang pertama disebut *Mafhum Muwafaqah* (Mafhum Kesesuaian)[3].

Apakah *Mafhum Muwafaqah* mensyaratkan keutamaan (*awlawiyyah*)? Ada dua pendapat: Pendapat yang lebih baik adalah tidak, sehingga Mafhum bisa lebih utama atau setara. Jika lebih utama, disebut *Fahwa al-Khitab* (Inti Pembicaraan)[4], karena *Fahwa* adalah apa yang dipahami dari perkataan secara pasti, seperti larangan memukul yang dipahami dari firman Allah: فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ (Dan janganlah kamu berkata 'uff' kepada keduanya)[5].

Jika setara, disebut *Lahn al-Khitab* (Makna Tersirat Pembicaraan)[6], yang diambil dari firman Allah: وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِيْ لَحْنِ الْقَوْلِ (Dan kamu pasti akan mengenal mereka dari cara

1 Lihat: *Hasyiyah al-'Aththar 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* (1/317).

2 Kata "darinya" tidak ada dalam teks matn yang dicetak dan syarh al-Mahalli.

3 Lihat definisi *Mafhum Muwafaqah* (Mafhum Kesesuaian) menurut ulama usul dalam: *Al-'Iddah* karya Abu Ya'la (1/152), *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/298), *Al-Luma'* karya asy-Syirazi (hal. 25), *Al-Mustashfa* karya al-Ghazali (2/191), *Raudhat an-Nadhir* (hal. 263), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (3/94), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/172), *Al-Musawwadah* (hal. 309) dst., *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 54), *At-Tamhid* karya al-Isnawi (hal. 24), *Al-Bahr al-Muhith* (4/7), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 54).

4 Dengan demikian, *Fahwa al-Khitab* (Inti Pembicaraan) adalah kesesuaian hukum Mantuq (yang diucapkan) dengan yang tidak diucapkan melalui cara yang lebih utama (*awlawiyyah*), dan disebut juga *Tanbih al-Khitab* (Peringatan Pembicaraan).

5 Surah Al-Isra', ayat 23.

6 Al-Amidi dalam *Al-Ihkam* (3/94) berkata: Istilah *lahn* (makna tersirat) kadang digunakan untuk bahasa, seperti dalam ungkapan: *Lahana fulan bi lahnihi* (Si fulan berbicara dengan bahasanya). Kadang digunakan untuk kecerdasan, seperti dalam sabda Nabi: "Dan barangkali sebagian kalian lebih *lahn* dalam argumennya daripada yang lain" (muttafaq 'alaih), artinya lebih cerdas. Kadang pula digunakan untuk penyimpangan dari kebenaran, termasuk penyimpangan i'rab dari tata cara yang benar. Syaikh kami, Prof. Dr. Ramadan Abdul Wadud, berkata: Yang dimaksud di sini adalah makna pertama, karena maknanya sudah mapan dalam bahasa. Lihat: *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 55).

bicara mereka)[1], yaitu maknanya.

Contohnya, ancaman terhadap perbuatan merusak harta anak yatim, seperti membakarnya, yang dipahami dari firman Allah: اِنَّ الَّذِيْنَ يَأْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتٰمٰى ظُلْمًا (Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim...)[2], karena perbuatan tersebut setara dengan "memakan"[3].

Pendapat kedua, *Mafhum Muwafaqah* mensyaratkan keutamaan dan tidak berlaku pada yang setara. Ini sesuai dengan apa yang dinukil oleh Imam al-Haramain dari Imam Syafi'i[4]. Al-Hindi menisbatkan pendapat ini kepada mayoritas[5]. Perbedaan ini berkaitan dengan penamaan, tetapi tidak ada perbedaan dalam penggunaan yang setara maupun yang lebih utama sebagai dalil hukum.

ثُمَّ قَالَ الشَّافِعِيُّ وَالْإِمَامُ: دِلَالَتُهُ قِيَاسِيَّةٌ. وَقِيْلَ: لَفْظِيَّةٌ فَقَالَ الْغَزَالِيُّ وَالْآمِدِيُّ: فُهِمَتْ مِنَ السِّيَاقِ وَالْقَرَائِنِ وَهِيَ مَجَازِيَّةٌ مِنْ إِطْلَاقِ الْأَخَصِّ عَلَى الْأَعَمِّ. وَقِيْلَ: نُقِلَ اللَّفْظُ إِلَيْهَا عُرْفًا

"Kemudian, Imam Syafi'i dan al-Imam[6] berkata: Dilalah-nya (petunjuknya) bersifat qiyasiyyah (berdasarkan analogi). Ada juga yang berpendapat: Lafzhiyyah (berdasarkan lafaz). Al-Ghazali dan al-Amidi berkata: Itu dipahami dari konteks dan petunjuk-petunjuk (qarain), dan itu bersifat majaziyyah (metaforis) dari penggunaan yang lebih khusus untuk yang lebih umum. Ada pula yang berkata: Lafaz tersebut dipindahkan kepadanya melalui kebiasaan ('urf)."

PENDAPAT yang dinukil dari Imam Syafi'i disampaikan oleh ash-Shairafi dan lainnya. Kemudian dikatakan: Maksudnya adalah bahwa itu benar-benar qiyas (analogi); karena itu, diperhatikan kesesuaian (*munasabah*), dan dinamakan *Qiyas Jali* (analogi yang jelas) [7]. Ar-Rafi'i menukil pendapat ini dalam pembahasan tentang hukum-hukum dari

1 Surah Muhammad, ayat 30.

2 Surah An-Nisa', ayat 10.

3 Lihat: *Al-Wushul ila al-Usul* karya Ibnu Burhan (1/335), *Adab al-Qadhi* karya al-Mawardi (1/617), *Al-Bahr al-Muhith* (4/9), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (3/482), *Al-Ayat al-Bayyinat* karya al-'Abadi (2/16), *Irsyad al-Fuhul* karya asy-Syaukani (hal. 178), *Hasyiyah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/130).

4 Lihat: *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/298). Syaikh Abu Ishaq asy-Syirazi dalam *Al-Luma'* (hal. 25) mendukung syarat keutamaan ini dan berkata: Ini pendapat yang lebih sahih, karena lafaz "mengatakan 'uff'" tidak mencakup memukul, tetapi menunjukkan larangan memukul melalui maknanya, yang lebih rendah, sehingga ini termasuk qiyas (analogi). Lihat juga: *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (2/172-173), *Al-Bahr al-Muhith* (4/9), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 56).

5 Az-Zarkasyi dalam *Al-Bahr al-Muhith* (4/9) berkata: Pendapat yang benar adalah bahwa syaratnya adalah makna pada yang tidak diucapkan tidak boleh kurang sesuai dengan hukum dibandingkan makna pada yang diucapkan, sehingga mencakup yang lebih utama dan yang setara. Ini sesuai dengan pendapat mayoritas dari kalangan kami dan lainnya. Itulah maksud saya.

6 Dalam naskah (ل) dan teks matn yang dicetak serta syarh al-Mahalli: "dan kedua Imam."

7 Asy-Syirazi berkata: Ini pendapat yang benar. Lihat: *Al-Luma'* (hal. 25), *Syarh al-Luma'* (1/424), *Al-Wushul ila al-Usul* (1/336), *Raudhat an-Nadhir* (hal. 263), *Adab al-Qadhi* (1/588), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (3/97), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/173), *Mukhtashar ath-Thufi* (hal. 212), *Al-Bahr al-Muhith* (4/10), *Al-Ayat al-Bayyinat* (2/20), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 178), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 57).

mayoritas[1]. Ada juga yang berkata: Yang dimaksud adalah bahwa itu menyerupai qiyas, karena "memukul" tidak disebutkan dalam firman Allah: فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ (Maka janganlah kamu berkata 'uff' kepada keduanya)[2], melainkan dipahami dari apa yang disebutkan, sehingga mirip dengan pengetahuan kita tentang cabang (*far'*) dari asal (*ashl*)-nya. Pendapat ini condong kepada Ibnu as-Sam'ani.

Sedangkan pendapat bahwa *dilalah*-nya (petunjuknya) adalah *Lafzhiyyah* (berdasarkan lafaz)[3], Syaikh Abu Hamid al-Isfarayini berkata dalam kitab usulnya: Ini adalah pendapat yang benar dalam mazhab, dan karena itu, pendapat ini juga dipegang oleh mereka yang menolak qiyas. Sebab, jika itu qiyas, kita tidak akan memahaminya sebelum adanya syariat melalui qiyas, padahal ahli bahasa memahami hal itu dari konteks. Yang dimaksud dengan *Lafzhiyyah* adalah bahwa pemahaman itu bersumber dari lafaz, bukan bahwa lafaz tersebut mencakupnya.

Kemudian, mereka yang berpendapat demikian berbeda pendapat: Para peneliti di antara mereka, seperti al-Ghazali dan al-Amidi, berkata: Itu dipahami dari konteks dan petunjuk-petunjuk (*qarain*)[4], dan *dilalah* (petunjuk) lafaz tersebut adalah majaz (metaforis) dari jenis penggunaan yang lebih khusus untuk yang lebih umum. Mereka berpendapat bahwa bentuk-bentuk peringatan (*tanbih*) dari yang lebih rendah ke yang lebih tinggi pada asalnya ditetapkan untuk gabungan dua hal: penetapan hukum pada yang lebih rendah yang disebutkan dan penguatan penetapan hukum pada yang lebih tinggi [43A] yang tidak disebutkan.

Sebagian lainnya berkata: Meskipun pada asalnya bentuk tersebut ditetapkan hanya untuk penetapan hukum pada yang disebutkan, tetapi kebiasaan (*'urf*) yang muncul kemudian memindahkannya dari makna aslinya menjadi penetapan hukum pada yang disebutkan dan yang tidak disebutkan sekaligus[5]. Berdasarkan pendapat ini dan pendapat sebelumnya, maka itu tidak termasuk Mafhum (yang dipahami), melainkan Mantuq (yang diucapkan)[6]. Pendapat yang ditunda dan dilemahkan oleh penulis ini

1 Asy-Syirazi dalam *Syarh al-Luma'* (1/424-425) berkata: Buktinya, lafaz "mengatakan 'uff'" tidak mencakup memukul dan mencaci, sehingga tidak mungkin dipahami dari lafaz sesuatu yang tidak dicakup oleh lafaz tersebut. Demikian pula, lafaz "dzarrah" (semut) tidak ditetapkan untuk yang lebih besar, sehingga tidak boleh mencakupnya. Maka, itu harus dipahami dari sisi makna. Lihat: *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 57).

2 Surah Al-Isra', ayat 23.

3 Pendapat ini ditegaskan oleh Imam Ahmad dan dinukil oleh Ibnu 'Aqil dari kalangan Hanabilah. Pendapat ini juga dipilih oleh Hanafiyyah, Malikiyyah, sebagian Syafi'iyyah, dan sekelompok mutakallimin. Lihat: *Raudhat an-Nadhir* karya Ibnu Qudamah (hal. 263), *Al-Luma'* (hal. 25), *Syarh al-Luma'* (1/424), *Usul as-Sarakhsi* (1/241), *Al-Mustashfa* karya al-Ghazali (2/190) dst., *Al-Wushul ila al-Usul* karya Ibnu Burhan (1/336) dst., *Al-Ihkam* (3/97), *Al-Musawwadah* (hal. 310), *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (2/172) dst., *Al-Bahr al-Muhith* (4/10), *Kasyf al-Asrar 'an Usul al-Bazdawi* (1/73), *At-Talwih 'ala at-Taudhih* (1/131), *Taysir at-Tahrir* (1/94), *Al-Ayat al-Bayyinat* (2/20), *Fawatih ar-Rahmut* (1/408), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 178), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 58).

4 Lihat: *Al-Mustashfa* karya al-Ghazali (2/190), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (3/97), *Al-Bahr al-Muhith* (4/10), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 58).

5 Intinya, mereka mengklaim adanya pemindahan dari larangan "mengatakan 'uff'" ke larangan segala bentuk gangguan, dan pemindahan ini bersifat kebiasaan (*'urf*), sehingga larangan memukul termasuk melalui pemindahan—secara kebiasaan—dari larangan "mengatakan 'uff'" ke larangan segala yang mengganggu. Dengan demikian, lafaz "mengatakan 'uff'" dalam firman Allah: فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ (Al-Isra', 23) dipindahkan dari makna bahasa ke makna kebiasaan yang lebih umum, yaitu larangan segala bentuk gangguan. Maka, larangan memukul ditetapkan melalui Mantuq (yang diucapkan), bukan Mafhum atau qiyas, karena itu adalah makna yang ditunjukkan oleh lafaz pada tempat pengucapan secara kebiasaan. Lihat: *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 59).

6 Sebab perbedaan mereka, seperti yang dikatakan oleh Syaikh Prof. Dr. Ramadan Abdul Wadud dalam *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 60): Kembali pada perbedaan tentang sebab (*'illah*) qiyas, apakah ditetapkan oleh bahasa dan ijtihad, atau

adalah yang disebutkannya dalam bab 'Umum, di mana ia berkata: "Dan kadang-kadang lafaz menjadi umum melalui kebiasaan (*'urf*), seperti *Fahwa* (Inti Pembicaraan)."

Jika kamu bertanya: Apakah ada pertentangan antara penetapan hukum melalui Mafhum dan penetapan melalui qiyas? Mengapa tidak dikatakan bahwa memasukkan "memukul" ke dalam "mengatakan 'uff'" didasarkan pada kesamaan keduanya? Saya jawab: Shafi al-Hindi berpendapat bahwa tidak ada pertentangan, karena Mafhum adalah sesuatu yang tidak disebutkan, dan qiyas adalah memasukkan yang tidak disebutkan ke dalam yang disebutkan. Ia berkata: *Dilalah Lafzhiyyah* (petunjuk berdasarkan lafaz), jika tidak dimaksudkan untuk *Mutabaqah* (kecocokan penuh) atau *Tadhammun* (pengandungan), tidak bertentangan dengan qiyas. Namun, ada juga yang berkata bahwa keduanya bertentangan, karena Mafhum adalah apa yang ditunjukkan oleh lafaz bukan pada tempat pengucapan, sedangkan yang diqiyaskan sama sekali tidak ditunjukkan oleh lafaz.

Ketahuilah bahwa Imam al-Haramain dalam bab Qiyas dari *Al-Burhan* mengisyaratkan bahwa perbedaan ini bersifat lafaziyyah (etimologi)[1], tetapi tampaknya perbedaan ini bersifat maknawi (substantif). Salah satu manfaatnya adalah bolehnya nasakh (penghapusan hukum) dengan Mafhum[2]. Perbedaan pendapat tentang nasakh akan dibahas lebih lanjut, insyaAllah.

وَإِنْ خَالَفَ فَمُخَالَفَةٌ وَشَرْطُهُ أَلَّا يَكُوْنَ الْمَسْكُوْتُ عَنْهُ تُرِكَ لِخَوْفٍ وَنَحْوِهِ وَلَا يَكُوْنُ الْمَذْكُوْرُ خَرَجَ لِلْغَالِبِ خِلَافًا لِإِمَامِ الْحَرَمَيْنِ أَوْ لِسُؤَالٍ أَوْ حَادِثَةٍ أَوْ لِلْجَهْلِ بِحُكْمِهِ أَوْ غَيْرِهِ مِمَّا يَقْتَضِي التَّخْصِيصَ بِالذِّكْرِ

"Jika bertentangan, maka itu adalah Mafhum Mukhalafah (Mafhum Pertentangan). Syaratnya: Yang tidak disebutkan tidak ditinggalkan karena rasa takut atau sejenisnya, dan yang disebutkan tidak keluar karena kebiasaan umum, bertentangan dengan pendapat Imam al-Haramain, atau karena pertanyaan, atau kejadian tertentu, atau ketidaktahuan akan hukumnya, atau sebab lain yang mengharuskan pengkhususan melalui penyebutan."

MAFHUM Mukhalafah (Mafhum Pertentangan) adalah ketika yang tidak disebutkan

hanya oleh ijtihad. Mereka yang berpendapat bahwa qiyas adalah kesetaraan cabang dengan asal dalam sebab hukum secara mutlak, baik ditetapkan oleh bahasa maupun ijtihad, mengatakan bahwa *dilalah* (petunjuk) *Mafhum Muwafaqah* (Mafhum Kesesuaian) ditetapkan oleh qiyas. Sedangkan mereka yang berpendapat bahwa qiyas adalah kesetaraan cabang dengan asal dalam sebab hukum yang tidak ditetapkan oleh bahasa—artinya tidak dipahami hanya dengan memahami bahasa—mengatakan bahwa *dilalah* (petunjuk) *Mafhum Muwafaqah* ditetapkan oleh bahasa, bukan qiyas, karena sebabnya dipahami hanya dengan memahami bahasa. Hanafiyyah menyebut ini *Dilalah an-Nash* (Petunjuk Teks).

1 Lihat: *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (2/573).

2 Jika kita katakan bersifat *Lafzhiyyah*, maka nasakh (penghapusan hukum) dengannya diperbolehkan; jika tidak, maka tidak. Az-Zarkasyi dalam *Al-Bahr al-Muhith* (4/12) menukil dari Ibnu at-Tilmisani: Manfaat perbedaan ini: Jika dalam beberapa kasus ada lafaz dari syariat yang menunjukkan kebalikan hukum pada yang tidak disebutkan, jika kita katakan itu diambil dari *Qiyas Jali* (analogi yang jelas), maka qiyas tidak diperbolehkan kecuali menurut pendapat yang mendahulukan *Qiyas Jali* atas yang zahir. Jika kita katakan itu bergantung pada peringatan (*tanbih*) atau petunjuk lafaz (*qarain*), maka kedua lafaz itu saling bertentangan, dan perlu dilihat aspek-aspek yang menentukan mana yang lebih kuat.

bertentangan dengan yang disebutkan, dan ini disebut *Dalil al-Khitab* (Argumen Pembicaraan) [1]. Syarat-syaratnya ada yang berkaitan dengan yang tidak disebutkan dan ada yang berkaitan dengan yang disebutkan. Dari syarat yang berkaitan dengan yang tidak disebutkan: Tidak boleh tampak keutamaan (*awlawiyyah*) atau kesetaraan (*musawah*) di dalamnya, karena jika ada, maka itu menjadi *Mafhum Muwafaqah* (Mafhum Kesesuaian). Hal ini disebutkan oleh Ibnu al-Hajib dan lainnya[2], tetapi penulis tidak menyebutkannya karena sudah disebutkan sebelumnya. Juga, yang tidak disebutkan tidak boleh ditinggalkan karena rasa takut. Jika ada rasa takut yang mencegah penyebutan keadaan yang tidak disebutkan, maka tidak ada Mafhum baginya, karena tampaknya pengkhususan itu memiliki manfaat tertentu.

Ketahuilah bahwa perkataan Ibnu al-Hajib mengisyaratkan bahwa ini termasuk syarat yang berkaitan dengan yang disebutkan[3]. Penjelasannya: Yang disebutkan tidak boleh diucapkan untuk menghilangkan rasa takut. Jika diucapkan untuk itu, maka tidak ada Mafhum baginya. Misalnya, jika seseorang yang takut meninggalkan salat di awal waktu dikatakan: "Boleh meninggalkan salat wajib di awal waktu," maka ini tidak menunjukkan bahwa meninggalkan salat di waktu lain tidak boleh[4][5].

Dari syarat yang berkaitan dengan yang disebutkan: Yang disebutkan tidak boleh keluar dengan konteks kebiasaan umum (*makhraj al-ghalib*), yaitu kebiasaan yang lazim terkait dengan sifat yang disebutkan[6]. Contohnya, firman Allah: وَرَبَآئِبُكُمُ الّٰتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ (Dan

1 Lihat definisi *Mafhum Mukhalafah* (Mafhum Pertentangan) dalam: *Al-'Iddah* karya Abu Ya'la (1/154), *Al-Hudud* (hal. 55), *Al-Luma'* (hal. 25), *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (2/198), *Al-Mustashfa* (2/191), *Al-Wushul ila al-Usul* (1/335), *Ar-Raudhah* karya Ibnu Qudamah (hal. 264), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (3/99), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/273), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 35), *Mukhtashar ath-Thufi* (hal. 122), *Al-Bahr al-Muhith* (4/13), *Taysir at-Tahrir* (1/98), *Al-Ayat al-Bayyinat* karya al-'Abadi (2/23), *Fawatih ar-Rahmut* (1/414), *Hasyiyah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/132), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 68).

2 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/173), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (4/17), *Fawatih ar-Rahmut* (1/414), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 70).

3 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/173), di mana ia berkata: "...dan tidak ada asumsi ketidaktahuan, atau rasa takut, atau sejenisnya yang mengharuskan pengkhususan melalui penyebutan." Lihat juga: *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 70).

4 Lihat: *Al-Ayat al-Bayyinat* karya al-'Abadi (2/23), *Taysir at-Tahrir* (1/99).

5 Dari syarat yang berkaitan dengan yang tidak disebutkan: Tidak boleh ada dalil yang menentangnya sehingga memungkinkan pembatalannya dengan nash yang bertentangan, atau dengan *Fahwa* (Inti Pembicaraan) yang pasti yang menentangnya, seperti memahami bahwa seorang istri mendapat bagian dari pembebasan budak. Adapun qiyas, al-Qadhi tidak memperbolehkan membatalkan Mafhum dengannya, meskipun ia memperbolehkan membatalkan keumuman dengan qiyas.
Az-Zarkasyi dalam *Al-Bahr* menukil dari penulis *Syarh al-Luma'*: *Dalil al-Khitab* (Argumen Pembicaraan) menjadi hujjah jika tidak ada yang lebih kuat darinya, seperti nash atau peringatan (*tanbih*). Jika ada yang menentangnya dari salah satu ini, ia gugur. Jika yang menentangnya adalah keumuman, maka *Dalil al-Khitab* tetap berlaku menurut pendapat yang lebih sahih. Jika yang menentangnya adalah *Qiyas Jali* (analogi yang jelas), maka qiyas didahulukan. Namun, jika qiyas itu *Khafi* (tersembunyi), jika kita anggap seperti Mantuq, maka *Dalil al-Khitab* didahulukan. Jika kita anggap seperti qiyas, saya melihat sebagian pengikut kami sering mendahulukan qiyas dalam kitab-kitab khilaf, tetapi menurut mazhab, keduanya saling bertentangan. Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (4/18), *Syarh al-Luma'* karya asy-Syirazi (1/428), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 71).

6 Al-Qarafi dalam *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 272) berkata: Ulama berkata: *Mafhum Shifah* (Mafhum Sifat), jika keluar dengan konteks kebiasaan umum, tidak menjadi hujjah dan tidak menunjukkan penafian hukum dari yang tidak disebutkan. Sebab, sifat yang biasa dalam kenyataan menjadi melekat dalam pikiran karena kebiasaannya. Ketika pembicara memikirkannya untuk memberikan hukum, sifat itu hadir bersamanya, sehingga ia menyebutkannya karena kehadirannya dalam pikiran bersama yang diberi hukum, bukan untuk menunjukkan penafian hukum dari yang tidak disebutkan. Namun, jika sifat itu tidak biasa, maka tidak melekat dalam pikiran, sehingga pembicara sengaja menghadirkannya dalam pikiran untuk menunjukkan penafian hukum dari yang tidak disebutkan. Oleh karena itu, sifat yang biasa tidak menunjukkan penafian hukum, sedangkan yang tidak biasa menunjukkan penafian hukum dari yang tidak disebutkan. Lihat: *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/316), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (3/44), *Al-*

anak-anak tiri kalian yang berada di pangkuan kalian)[1]. Penyebutan sifat ini karena kebiasaan umum bahwa anak tiri biasanya berada di pangkuan[2]. Juga, firman Allah: وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهٰنٌ مَقْبُوْضَةٌ (Dan jika kalian sedang bepergian dan tidak menemukan penulis, maka jaminan yang dipegang)[3]. Perjalanan disebutkan karena kebiasaan umum bahwa penulis sulit ditemukan saat bepergian. Syarat ini dinukil oleh Imam al-Haramain dari Imam Syafi'i, lalu ia berkata: Menurut saya, jika perkataan keluar berdasarkan kebiasaan, itu tidak menghilangkan keterkaitan dengan Mafhum[4], tetapi kekuatannya lebih lemah dibandingkan yang lain.

Saya katakan: Imam Syafi'i sampai pada pendapat ini berdasarkan prinsipnya bahwa setiap pembatas (*qaid*) harus memiliki manfaat, dan manfaat itu terbatas pada penafian hukum dari selain yang disebutkan. Jika dalam pengkhususan itu terlihat manfaat lain selain penafian hukum, maka Mafhum menjadi terbuka untuk kemungkinan lain. Dalam hal ini, menurutnya, Mafhum menjadi mujmal (tidak jelas), seperti lafaz yang mujmal, sehingga tidak bisa digunakan untuk menetapkan pertentangan atau kesesuaian. Ini diisyaratkan dalam *Ar-Risalah*. Imam al-Haramain, meskipun tidak menghilangkan keterkaitan dengan Mafhum, berkata: Kekuatan *dilalah*-nya (petunjuknya) menjadi lemah, sehingga jika ada dalil yang menentangnya, ia tidak akan mencapai kekuatan yang cukup dan akan gugur[5]. Ibnu 'Abdus Salam setuju dengannya dan menambahkan: Seharusnya sebaliknya, yaitu tidak ada Mafhum kecuali jika keluar dengan konteks kebiasaan umum. Ia berargumen bahwa jika pembatas adalah sesuatu yang biasa, maka penyebutannya menunjukkan manfaat Mafhum, berbeda jika tidak biasa[6].

Jawabannya dalam *Amali*-nya: Kami menerima Mafhum karena pembatas tidak memiliki manfaat kecuali dengan Mafhum. Namun, jika itu adalah kebiasaan umum, maka ketika lafaz diucapkan, pembatas itu sudah dipahami karena kebiasaannya. Penyebutannya setelah itu menjadi penguatan hukum bagi yang memiliki sifat tersebut, sehingga ini adalah manfaat yang dapat dianggap sebagai alasan pembatas, dan tidak perlu Mafhum, berbeda dengan yang tidak biasa.

Syarat lainnya: Yang disebutkan tidak boleh keluar untuk menjawab pertanyaan tentang hukum salah satu sifat, misalnya: Jika seseorang bertanya, "Apakah ada zakat pada kambing yang digembalakan?" lalu dijawab: "Pada kambing yang digembalakan ada zakat."

Juga, yang disebutkan tidak boleh keluar dengan konteks kejadian khusus, seperti jika di hadapan Nabi SAW dikatakan: "Zaid memiliki kambing yang digembalakan," lalu beliau berkata: "Di dalamnya ada zakat." Maksudnya adalah menjelaskan hukum pada

Musawwadah (hal. 362), *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (2/175), *Al-Bahr al-Muhith* (4/19), *Taysir at-Tahrir* (1/99), *Fawatih ar-Rahmut* (1/414), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 69).

1 Surah An-Nisa', ayat 23.

2 Maka, itu tidak menunjukkan kehalalan anak tiri yang tidak berada di pangkuan menurut mayoritas ulama. Lihat: *Syarh al-Kawkab al-Munir* (3/490).

3 Surah Al-Baqarah, ayat 283.

4 Lihat: *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/316).

5 Lihat: *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/316).

6 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (4/21).

kasus itu, bukan menafikan hukum dari selainnya[1].

Kamu boleh bertanya: Bagaimana mereka menjadikan sebab sebagai petunjuk (*qarinah*) yang mengalihkan dari penerapan Mafhum, tetapi tidak menjadikannya pengalih dari penerapan keumuman (*'umum*), bahkan mendahulukan lafaz atas sebab? Dan jika memang seperti yang mereka katakan, mengapa tidak ada perbedaan pendapat bahwa yang dipegang adalah keumuman lafaz atau kekhususan sebab? Saya melihat penulis *Al-Musawwadah* menukil dari al-Qadhi dua kemungkinan dalam hal ini[2]. Mungkin perbedaan ini karena *dilalah* (petunjuk) Mafhum itu lemah, tidak seperti lafaz yang umum (*al-'am*)[3].

Syarat lainnya: Yang disebutkan tidak boleh keluar untuk mengasumsikan ketidaktahuan pendengar tentang hukum yang tidak disebutkan[4]. Jika keluar untuk itu, seperti jika seseorang tahu bahwa kambing yang diberi pakan wajib zakat tetapi tidak tahu tentang kambing yang digembalakan, lalu Nabi SAW berkata: فِي السَّائِمَةِ زَكَاةٌ [5], maka tidak ada Mafhum baginya. Sebab, pengkhususan itu untuk menghilangkan ketidaktahuan pendengar, bukan untuk menafikan hukum dari selainnya, sehingga tidak ada Mafhum.

Ucapan "atau sejenisnya yang mengharuskan pengkhususan melalui penyebutan" berarti pengkhususan hukum yang disebutkan dengan manfaat yang sempurna sehingga tidak perlu mengasumsikan manfaat lain. Semua ini dapat diringkas: Syaratnya adalah tidak tampak manfaat pengkhususan yang disebutkan selain penafian hukum dari yang tidak disebutkan (*maskut 'anh*)[6]. Inilah yang diringkas dalam *Al-Minhaj*[7], tetapi penulis mengikuti Ibnu al-Hajib dalam menyebutkan detailnya[8].

---

1 Lihat: *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (2/174), *Taysir at-Tahrir* (1/99), *Al-Ayat al-Bayyinat* (2/124), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 180).

2 Lihat: *Al-Musawwadah* karya Bani Taymiyyah (hal. 323).

3 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (4/22). Imam asy-Syaukani menukil bagian ini—"Mungkin perbedaan ini..."—dalam *Irsyad al-Fuhul* dari az-Zarkasyi, lalu berkomentar: Saya katakan: Ini adalah perbedaan yang kuat, tetapi hanya berlaku pada Mafhum yang *dilalah*-nya (petunjuknya) lemah Adapun Mafhum yang *dilalah*-nya kuat sehingga setara dengan *dilalah* lafaziyyah, maka tidak. Lihat: *Irsyad al-Fuhul* (hal. 180).

4 Lihat: *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (2/174), *Taysir at-Tahrir* (1/99), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (3/492) dst., *Al-Ayat al-Bayyinat* karya al-'Abadi (2/24), *Fawatih ar-Rahmut* (1/414), *Hasyiyah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/133), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 70).

5 Ini bagian dari hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari, Abu Dawud, an-Nasa'i, ath-Thabarani, dan ad-Darimi dari Anas dan Ibnu 'Umar dengan redaksi yang berbeda. Lihat: *Shahih Bukhari* (1/253), *Sunan Abi Dawud* (1/358), *Sunan an-Nasa'i* (5/14, 20), *Sunan ad-Darimi* (1/381), *Takhrij Ahadits al-Bazdawi* (hal. 127).

6 Az-Zarkasyi dalam *Al-Bahr al-Muhith* (4/22-24) menyebutkan syarat lain yang berkaitan dengan yang disebutkan: (1) Tidak boleh ada janji (*'ahd*), jika tidak, maka tidak ada Mafhum, dan itu seperti *Laqab* (gelar) dengan penerapan hukum pada yang disebutkan.; (2) Yang disebutkan tidak boleh dimaksudkan untuk menambah nikmat pada yang tidak disebutkan, seperti firman Allah: "لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا" (Dan agar kalian makan daging segar darinya) (An-Nahl: 14), sehingga tidak menunjukkan larangan makan daging kering.; (3) Yang disebutkan tidak boleh dimaksudkan untuk memuliakan atau menegaskan keadaan, seperti sabda Nabi: لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُحِدَّ "Tidak halal bagi wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk berkabung..." Pembatasan dengan keimanan tidak memiliki Mafhum, karena hanya untuk memuliakan perkara, bukan untuk pertentangan.; (4) Harus disebutkan secara mandiri. Jika disebutkan sebagai bagian dari sesuatu yang lain, maka tidak ada Mafhum, seperti firman Allah: وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ (Dan janganlah kalian campuri mereka ketika kalian sedang i'tikaf di masjid) (Al-Baqarah: 187). Ucapan "di masjid" tidak memiliki Mafhum terkait larangan bercampur, karena orang yang i'tikaf dilarang bercampur secara mutlak.; dan (5) Tidak boleh membatalkan asalnya, yaitu yang disebutkan. Maka, tidak bisa digunakan Mafhum dari sabda: "Jangan menjual sesuatu yang tidak ada padamu," untuk membuktikan sahnya jual beli barang yang tidak ada pada penjual, karena jika sah, maka jual beli barang yang tidak ada padanya—yang dilarang oleh hadis—juga akan sah, padahal tidak ada yang membedakan keduanya.

7 Lihat: *Al-Minhaj* karya al-Baidhawi (hal. 38), *Mi'raj al-Minhaj* (1/275), *Nihayat as-Sul* (1/313).

8 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/173).

وَلَا يَمْنَعُ قِيَاسَ الْمَسْكُوْتِ بِالْمَنْطُوْقِ بَلْ قِيْلَ: يَعُمُّهُ الْمَعْرُوْضُ وَقِيْلَ: لَا يَعُمُّهُ إِجْمَاعً

"Dan itu tidak mencegah qiyas (analogi) dari yang tidak disebutkan dengan yang disebutkan. Bahkan, ada yang berkata: Itu mencakup yang dihadapi (ma'rudh). Ada juga yang berkata: Itu tidak mencakupnya menurut ijma'."

KATA GANTI dalam kata "tidak mencegah" merujuk pada "yang mengharuskan pengkhususan." Artinya, syaratnya adalah tidak ada sebab yang mengharuskan pengkhususan pembatas melalui penyebutan, dan itu tidak mencegah yang tidak disebutkan diqiyaskan pada yang disebutkan. Bisa juga merujuk pada pengkhususan melalui penyebutan, sehingga artinya: Pengkhususan melalui penyebutan tidak mencegah yang tidak disebutkan dimasukkan ke dalam yang disebutkan jika qiyas mengharuskannya.

Ini adalah masalah yang menarik: Ketika kita tidak menjadikan pembatas sebagai pengkhusus, apakah kita mengatakan bahwa yang di luar pembatas, seperti kambing yang diberi pakan dalam ucapan "kambing yang digembalakan," termasuk dalam keumuman ucapan "kambing," seolah-olah lafaz "yang digembalakan" tidak ada, karena tidak memengaruhi masuknya kambing yang diberi pakan ke dalam keumuman lafaz "kambing"? Atau kita katakan bahwa itu mencegah masuknya ke dalam keumuman, sehingga tetap tidak disebutkan seperti semula, karena tidak ada Mafhum yang menafikannya dan tidak ada lafaz yang mengharuskannya? Pendapat yang dipilih adalah yang kedua[1]. Sebagian mengklaim adanya ijma' dalam hal ini, dan ini sesuai dengan ucapan Ibnu al-Hajib di tengah pembahasan. Jawabannya: Itu adalah cabang dari keumuman, dan tidak ada yang memegang pendapat tersebut[2].

Sebagian memilih pendapat pertama, dan ini diisyaratkan oleh penulis dengan ucapan: "Bahkan, ada yang berkata: Itu mencakup yang dihadapi (*ma'rudh*)." Ia juga mengisyaratkan dengan ucapan "menurut ijma'" bahwa pendapat ini diklaim didukung ijma', sehingga yang bertentangan dengannya melanggar ijma'. Tidak ada manfaat dari ucapan "Ada juga yang berkata: Itu tidak mencakupnya menurut ijma'" kecuali untuk mengingatkan hal itu, karena ucapan "Dan itu tidak mencegah qiyas dari yang tidak disebutkan dengan yang disebutkan" sudah menunjukkan bahwa memasukkan ke dalam yang disebutkan melalui qiyas diperbolehkan. Dengan ini, terjawab keberatan terhadap penulis bahwa ia menukil pendapat tentang pengumuman, padahal ada ijma' yang bertentangan. Penjelasannya: Ia tidak mengklaim adanya ijma' pada yang bertentangan, melainkan menukil bahwa sebagian mengklaim adanya ijma'.

Ma'rudh adalah lafaz yang umum, seperti "kambing" dalam ucapan "kambing yang digembalakan," karena lafaz "yang digembalakan" menjadi penghalang baginya. Penulis

1 Lihat: *At-Tamhid* karya al-Isnawi (hal. 248), *Al-Ayat al-Bayyinat* karya al-'Abadi (2/26).

2 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/173).

mengatakan *ma'rudh* (yang dihadapi) dan bukan *mausuf* (yang disifati) agar tidak disangka bahwa itu khusus pada *Mafhum Shifah* (Mafhum Sifat). Ini tidak terbatas pada Mafhum Sifat, karena hal-hal ini mencegah penerapan Mafhum pada sifat, syarat, dan lainnya. Ia tidak menyebutkan pembatas (*qaid*), karena mereka yang mengatakan bahwa lafaz itu umum dan tidak bertentangan dengan keumuman, sehingga memungkinkan dimasukkan melalui qiyas, tidak menerima adanya pembatas. Mereka berkata: Lafaz "yang digembalakan" bukan pembatas, karena yang datang untuk membatasi sebenarnya keluar untuk tujuan selain pembatasan.

وَهُوَ صِفَةٌ كَالْغَنَمِ السَّائِمَةِ أَوْسَائِمَةِ الْغَنَمِ لَا مُجَرَّدِ السَّائِمَةِ عَلَى الْأَظْهَرِ

"Dan itu adalah sifat, seperti "kambing yang digembalakan" atau "yang digembalakan dari kambing," bukan sekadar "yang digembalakan" menurut pendapat yang lebih kuat."

MAFHUM Shifah (Mafhum Sifat)[1]: Nama umum disebutkan bersama sifat khusus, seperti "Pada kambing yang digembalakan ada zakat," sehingga dipahami penafian zakat pada kambing yang diberi pakan. Juga, "Tidak ada wasiat bagi ahli waris"[2], sehingga dipahami bolehnya wasiat bagi bukan ahli waris. Yang dimaksud dengan sifat di sini bukan hanya *na't* (sifat dalam tata bahasa), sebagaimana istilah nahwu, karena itu mereka memberikan contoh dengan مَطْلُ الْغِنَى ظُلْمٌ "Menunda-nunda pembayaran oleh orang kaya adalah kezaliman"[3], sehingga "kaya" dianggap sifat, meskipun pembatasan dilakukan melalui idhafah (penyandaran).

Penulis membedakan dua contoh ini dengan kata "atau" untuk mengingatkan bahwa keduanya berbeda, karena perkataan dalam *Al-Minhaj* menunjukkan bahwa keduanya sama[4]. Pendapat yang dipilih penulis adalah bahwa keduanya berbeda, dan masing-

1 Ibnu Ghazi meringkas *Mafhum Mukhalafah* dalam baitnya:

صف واشترط علل ولقب ثنيا وعد ظرفين وحصر لاغيا

"*Sifat, syaratkan sebab, gelar, pengecualian, jumlahkan dua tempat, dan batasan yang diabaikan.*"

"Pengecualian" adalah *istithna'*, dan "yang diabaikan" adalah *ghayah*. Nantinya akan disebutkan bahwa pendapat yang lebih kuat adalah bahwa jumlah dan gelar bukan termasuk Mafhum. Lihat: *Hasyiyah al-'Aththar 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* (1/326).

2 Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Ibnu Majah, al-Baihaqi, ad-Daruquthni, dan Ibnu 'Adi dari Abu Umamah, 'Amr bin Kharijah, Anas, Ibnu 'Ayyash, 'Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya, Jabir, Zaid bin Arqam, 'Ali bin Abi Thalib, dan Ma'qal bin Yasar, dengan redaksi: "Sesungguhnya Allah telah memberikan hak kepada setiap yang berhak, maka tidak ada wasiat bagi ahli waris." Lihat: *Sunan Abi Dawud* (3/113), *Sunan an-Nasa'i* (6/207), *Sunan at-Tirmidzi* (4/376) dst., *Tuhfat al-Ahwadzi* (3/69), *Sunan Ibnu Majah* (2/906), *Nashb ar-Rayah* (4/403), *Sunan al-Baihaqi* (6/463), *Sunan ad-Daruquthni* (4/98), *Musnad Imam Ahmad* (4/186, 238, 5/267), *Kasyf al-Khafa* (2/154), *At-Talkhish al-Habir* (3/92), *Takhrij Ahadits al-Bazdawi* (hal. 222).

3 Hadis ini shahih, diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Abu Dawud, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Ibnu Majah, Malik, Ahmad, dan asy-Syafi'i dari Abu Hurairah, serta oleh Ahmad, at-Tirmidzi, dan Ibnu Majah dari Ibnu 'Umar secara marfu'. Lihat: *Shahih Bukhari* (2/58), *Shahih Muslim* (11/397), *Sunan Abi Dawud* (2/247), *Sunan at-Tirmidzi* (3/60) dst., *Tuhfat al-Ahwadzi* (4/535), *Sunan an-Nasa'i* (7/278), *Sunan Ibnu Majah* (2/803), *Al-Muwaththa'* (hal. 418) cetakan Asy-Sya'b, *Musnad Imam Ahmad* (2/71, 245, 254), *Faidh al-Qadir* (5/523), *Takhrij Ahadits al-Bazdawi* (hal. 289).

4 Lihat: *Al-Minhaj* karya al-Baidhawi (hal. 39), *Mi'raj al-Minhaj* (1/375), *Nihayat as-Sul* (1/315), di mana al-Baidhawi berkata: "Dan salah satu dari dua sifat entitas, seperti 'Pada yang digembalakan dari kambing ada zakat'—menunjukkan

masing memiliki Mafhum yang berbeda dari yang lain. Ini didasarkan pada pandangan bahwa yang dimaksud dengan sifat adalah penjelasan lafaz yang maknanya umum dengan lafaz lain yang lebih khusus, bukan syarat, pengecualian, atau batasan[1]. Ia berkata: Dalam فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ الزَّكَاةُ "Pada kambing yang digembalakan ada zakat," yang dibatasi adalah "kambing," sedangkan dalam فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ زَكَاةٌ "Pada yang digembalakan dari kambing ada zakat," yang dibatasi adalah "yang digembalakan." Mafhum yang pertama adalah tidak wajibnya zakat pada kambing yang diberi pakan, yang tanpa pembatas "yang digembalakan" akan tercakup oleh lafaz "kambing." Mafhum yang kedua adalah tidak wajibnya zakat pada yang digembalakan dari selain kambing, seperti sapi, yang tanpa pembatasan idhafah ke "kambing" akan tercakup oleh lafaz "yang digembalakan"[2].

Adapun tidak wajibnya zakat pada kambing yang diberi pakan dalam konstruksi kedua ini, itu termasuk *Mafhum Laqab* (Mafhum Gelar), karena pembatas "kambing" tidak mencakup selainnya, seperti sapi, sehingga tidak keluar melalui sifat yang jika dihilangkan tidak merusak kalimat[3].

Ucapan "bukan sekadar yang digembalakan" mengisyaratkan bahwa bentuk *Mafhum Shifah* yang disepakati adalah ketika entitas umum disebutkan, lalu disebutkan salah satu sifatnya, seperti dalam dua contoh tersebut. Namun, jika hanya sifat yang disebutkan, seperti "yang digembalakan" saja, apakah itu seperti sifat atau tidak ada Mafhum baginya? Sifat diberi Mafhum karena tidak ada manfaatnya kecuali untuk menafikan hukum, dan kalimat tanpa sifat itu tidak rusak. Tetapi sifat yang berdiri sendiri seperti *Laqab* (gelar), kalimat akan rusak tanpanya. Ada dua pendapat dalam hal ini, yang dinukil oleh Syaikh Abu Hamid, Ibnu as-Sam'ani, dan lainnya. Ibnu as-Sam'ani berkata: Mayoritas pengikut Syafi'i memasukkannya ke dalam sifat [44B]. Ini bertentangan dengan pendapat yang lebih kuat menurut penulis.

Menurut pendapat pertama, tidak seharusnya keduanya dianggap sama. Sifat yang dibatasi dengan penyebutan yang disifati lebih kuat *dilalah*-nya (petunjuknya) daripada sifat yang mutlak, karena yang dibatasi dengan yang disifati seperti nash (teks yang jelas). Al-Hindi berkata: Perbedaan dalam hal ini lebih jauh, karena dalam bentuk pengkhususan dengan sifat tanpa penyebutan yang umum, mungkin saja pengkhususan itu disebabkan karena tidak terpikirkan, dan kemungkinan ini, meskipun tidak mencegah dalam keumuman yang dibatasi dengan sifat khusus dalam konteks penjelasan, sangat jauh karena pembatas sifat dengan yang bersifat sementara dan bisa hilang adalah untuk mengecualikan sifat yang melekat pada jenis, seperti "makanan" dalam لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ "Jangan menjual makanan dengan makanan"[ss], karena perbedaan dalam hal ini bukan

selama tidak tampak manfaat lain dari pengkhususan."

1 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (4/30).

2 Lihat: *Al-Ibhaj Syarh al-Minhaj* (1/371) dst., *Hasyiyah al-'Aththar 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* (1/328), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (4/498). Penulis *Syarh al-Kawkab al-Munir* menukil dari Ibnu al-'Iraqi: Menurut saya, tidak ada perbedaan antara keduanya. Ucapan "yang digembalakan dari kambing" adalah idhafah sifat pada yang disifati, sehingga sama dengan yang pertama. "Kambing" adalah yang disifati, dan "yang digembalakan" adalah sifat dalam setiap keadaan. Lihat juga: *Ghayat al-Wushul* (hal. 39).

3 Lihat: *Mani' al-Mawani'* karya Ibnu as-Subki (hal. 187-188), tesis magister di Fakultas Syariah dan Hukum dengan nomor 718, disusun oleh 'Alauddin Muhammad Dahsy.

4 Hadis ini dengan redaksi *ath-tha'am bi at-tha'am* "Jangan menjual makanan dengan makanan" diriwayatkan oleh Muslim, al-Baihaqi, dan Ahmad dari Ma'mar bin 'Abdillah secara marfu'. Lihatlah: *Shahih Muslim* (3/1214); *Sunan al-*

seperti perbedaan dalam dua bentuk sebelumnya, melainkan lebih jauh dan mirip dengan perbedaan dalam pengkhususan dengan nama.

وَهَلِ الْمَنْفِيُّ غَيْرُ سَائِمَتِهَا أَوْ غَيْرُ مُطْلَقِ السَّوَائِمِ قَوْلَانِ

"Dan apakah yang dinegasikan itu selain yang digembalakan dari kambing atau selain yang digembalakan secara mutlak? Ada dua pendapat."

TIDAK ada perbedaan pendapat bahwa yang dinegasikan adalah selain yang digembalakan. Namun, mereka berbeda pendapat: apakah yang dimaksud adalah selain kambing yang digembalakan, ataukah selain yang digembalakan dari segala jenis hewan? Contohnya: Jika dikatakan, "Pada kambing yang digembalakan ada zakat," apakah ini menunjukkan penafian zakat secara mutlak dari hewan yang diberi pakan dari semua jenis—baik itu kambing, unta, atau sapi yang diberi pakan—atau penafian itu khusus hanya pada jenis kambing yang diberi pakan? Perbedaan pendapat ini dinukil oleh Syaikh Abu Hamid al-Isfarayini dalam kitabnya tentang *Usul*, dan oleh al-Imam (Fakhruddin ar-Razi) dalam *Al-Mahsul* dari kalangan mazhab kita (Syafi'i), dan mereka berdua menguatkan pendapat kedua[1]. Alasannya, *Mafhum* (yang dipahami) adalah lawan dari *Mantuq* (yang diucapkan), dan *Mantuq*-nya di sini adalah "kambing yang digembalakan" tanpa mencakup selainnya.

Penulis berkata: Mungkin perbedaan pendapat ini khusus pada redaksi "Pada kambing yang digembalakan." Adapun redaksi "Yang digembalakan dari kambing," kita telah sebutkan bahwa yang dinegasikan adalah yang digembalakan dari selain kambing. Jadi, yang dinegasikan di sini adalah "yang digembalakan," bukan "yang tidak digembalakan." Sedangkan di redaksi sebelumnya, yang dinegasikan adalah "yang tidak digembalakan," tetapi apakah "yang tidak digembalakan" itu khusus pada kambing atau secara mutlak? Di sinilah terdapat dua pendapat tersebut.

وَمِنْهَا الْعِلَّةُ وَالظَّرْفُ وَالْحَالُ وَالْعَدَدُ

"Dan di antaranya adalah 'illah (sebab), zharf (konteks waktu atau tempat), hal (keadaan), dan 'adad (jumlah)."

Baihaqi (2/585); *Musnad Imam Ahmad* (6/400).

1 Ini adalah pendapat mayoritas. Lihat: *Al-Luma'* (hal. 26), *Al-Mahsul* (1/461-462), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (3/103), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 272), *Al-Ayat al-Bayyinat* (2/28), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 179).

Namun, menurut perkataan yang zahir dari Imam Ahmad—dan ini dipilih oleh Ibnu 'Aqil, Abu Hamid, dan lainnya—*Mafhum*-nya adalah: Tidak ada zakat pada hewan yang diberi pakan dari semua jenis hewan. Dengan demikian, penggembalaan saja menjadi sebab. Lihat: *Al-Mustashfa* (2/70), *Al-Musawwadah* (hal. 362), *Al-Qawa'id wa al-Fawa'id al-Usuliyyah* (hal. 237), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (3/501).

KATA ganti "di antaranya" merujuk pada *Shifah* (sifat). Biasanya, para ahli usul membedakan antara *Shifah* dengan hal-hal yang disebutkan ini. Namun, Imam al-Haramain menjadikannya sebagai bagian dari *Shifah* dan mengembalikannya kepadanya. Ia berkata: Seandainya seseorang menyatakan[1] semua jenis ini sebagai *Shifah*, itu bisa diterima. Sebab, yang dibatasi dan yang dihitung jumlahnya adalah sesuatu yang disifati oleh batasan atau jumlahnya. Sesuatu yang dikhususkan dengan keberadaan pada waktu atau tempat tertentu juga disifati dengan keberadaan di dalamnya. Misalnya, ucapan seseorang: "Zaid di rumah," artinya Zaid berada atau menetap di dalamnya. Demikian pula, "Pertempuran pada hari Jumat," artinya terjadi pada hari itu[2]. Al-Qadhi Abu ath-Thayyib telah menegaskan hal ini terkait *'Adad* (jumlah), dan ia berkata: Itu adalah bagian dari *Shifah*, karena kadar sesuatu adalah sifatnya. Ibnu al-Hajib juga mengisyaratkan hal ini[3], dan penulis mengikuti pendapat ini.

Di antaranya adalah *Mafhum al-'Illah* (Mafhum Sebab), yaitu menggantungkan hukum pada sebab. Contohnya: "Apa yang memabukkan dalam jumlah banyak, maka sedikitnya haram"[4]. *Mafhum*-nya: Apa yang tidak memabukkan dalam jumlah banyak, maka tidak haram. Perbedaan antara *Mafhum al-'Illah* dan *Mafhum ash-Shifah*: *Shifah* kadang hanya melengkapi jumlah, bukan sebab, dan *Shifah* lebih umum daripada *'Illah*. Sebab, zakat tidak wajib pada yang digembalakan karena ia digembalakan, sebab jika demikian, zakat[5] akan wajib pada binatang liar[6]. Zakat wajib karena nikmat kepemilikan, dan nikmat itu lebih sempurna dengan penggembalaan dibandingkan dengan pemberian pakan[7]. Demikian yang dikatakan al-Qarafi[8].

Kamu boleh berkata: Penafian hukum dari yang tidak disebutkan karena ketiadaan sebab yang menjadi dasar hukum, bukan dari sisi *Mafhum*. Prinsip dasarnya adalah tidak adanya sebab lain[9].

Adapun *Mafhum azh-Zharrf* (Mafhum Konteks), ini mencakup konteks waktu dan tempat, dan menurut Imam Syafi'i, ini adalah hujjah, sebagaimana dikatakan oleh Imam al-Haramain[10]. Contoh waktu: Firman Allah, اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ (Haji itu pada bulan-bulan yang diketahui)[11]. Contoh tempat: Firman Allah, فَاذْكُرُوا اللّٰه عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ (Dan ingat Allah

1 Kata "penutur" tidak ada dalam naskah (ك), dan yang kami tetapkan sesuai dengan *Al-Burhan*.

2 Lihat: *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/30) dengan sedikit perubahan.

3 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/174).

4 Hadits: *"Ma askara katsiruhu fa qaliluhu haram"* (Apa yang memabukkan dalam jumlah banyak, maka sedikitnya haram). Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi, Abu Dawud, Ahmad, Ibnu Majah, ath-Thahawi, dan al-Baihaqi dari Jabir bin Abdullah. Dinyatakan shahih oleh Ibnu Hibban dan lainnya. At-Tirmidzi berkata: Hadits ini hasan gharib. Lihat: *Sunan at-Tirmidzi* (4/292), *Sunan Abi Dawud* (3/326), *Sunan Ibnu Majah* (2/1125), *As-Sunan al-Kubra* karya al-Baihaqi (8/296), *Syarh Ma'ani al-Atsar* (4/217). Ibnu Majah meriwayatkannya dengan redaksi: *"Qalil ma askara katsiruhu haram"* (Sedikit dari apa yang memabukkan dalam jumlah banyak adalah haram). Lihat: *Al-Ihsan bi Tartib Shahih Ibnu Hibban* (7/379), *Mawarid azh-Zham'an* karya al-Haitsami (hal. 336).

5 Kata "zakat" tidak ada dalam naskah (ك), dan yang kami tetapkan sesuai dengan *Syarh Tanqih al-Fushul*.

6 Dalam naskah (ك) tertulis "binatang liar" (*al-wahsy*).

7 Dalam naskah (ك) tertulis "lebih bermanfaat dengannya" (*atsbar fihi*).

8 Lihat: *Syarh Tanqih al-Fushul* karya al-Qarafi (hal. 56).

9 Lihat: *At-Tamhid* karya al-Isnawi (hal. 248), *Al-Bahr al-Muhith* (4/36), *Al-Ayat al-Bayyinat* (2/30), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 183), *Hasyiyah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/251).

10 Lihat: *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/301), *Al-Mankhul* (hal. 209), *At-Tamhid* karya al-Isnawi (hal. 259), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (4/45).

11 Surah Al-Baqarah, ayat 197.

di Masy'ar al-Haram)[1].

Sedangkan *Mafhum al-Hal* (Mafhum Keadaan), yaitu pembatasan pernyataan dengan suatu keadaan[2]. Contohnya, firman Allah: وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ عٰكِفُوْنَ فِى الْمَسٰجِدِ (Dan janganlah kalian mencampuri mereka ketika kalian sedang i'tikaf di masjid)[3]. Ini disebutkan oleh Ibnu as-Sam'ani dalam *Al-Qawathi'*, dan ia berkata: Ini seperti *Shifah*.

Adapun *'Adad* (jumlah), yaitu menggantungkan hukum pada jumlah tertentu. Contohnya, firman Allah: فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً (Maka cambuklah mereka delapan puluh kali cambuk)[4]. Ini seperti *Shifah*, sebagaimana dinukil oleh Syaikh Abu Hamid dari nash Imam Syafi'i, juga al-Mawardi dalam bab jual beli makanan sebelum diserahkan, dan ia memberi contoh: "Pada empat puluh ekor kambing, satu ekor kambing (zakat)"[5]. Contoh lainnya: إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خُبْثًا "Jika air mencapai dua qullah, maka ia tidak membawa kotoran"[6]. Namun, pada contoh kedua ini ada catatan.

Ibnu ash-Shabbagh dalam *Al-'Iddah* berkata: Menurut mazhab Syafi'i, *Mafhum al-'Adad* adalah hujjah, kecuali jika dalam penyebutan yang dihitung ada peringatan (*tanbih*) tentang apa yang melebihi jumlah tersebut. Misalnya, sabda: إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خُبْثًا "Jika air mencapai dua qullah, maka ia tidak membawa kotoran." Ini menunjukkan bahwa air yang lebih dari dua qullah lebih utama untuk tidak membawa kotoran. Saya katakan: Ini dikatakan oleh Imam Syafi'i dalam *Ikhtilaf al-Hadits*. Ia berkata: Dalam sabda Nabi SAW, إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خُبْثًا "Jika air mencapai dua qullah, maka ia tidak membawa kotoran," ada dua petunjuk (*dilalah*). Pertama: Air yang mencapai dua qullah atau lebih tidak membawa najis[7], karena jika dua qullah tidak menjadi najis, maka yang lebih dari itu juga tidak najis. Ini sesuai dengan hadits tentang sumur Budha'ah[8]. Kedua: Jika air kurang dari dua qullah, maka ia membawa najis. Sebab, ucapan "Jika air sekian, maka

---

1 Surah Al-Baqarah, ayat 198.

2 Lihat: *Al-Ayat al-Bayyinat* karya al-'Abadi (2/30), *Hasyiyah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/136).

3 Surah Al-Baqarah, ayat 187.

4 Surah An-Nur, ayat 4.

5 Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud dan at-Tirmidzi dari Ibnu 'Umar RA dengan redaksi: "*Fi arba'ina syatan syah*" (Pada empat puluh ekor kambing, satu ekor kambing). Lihat: *Sunan Abi Dawud* (2/98) dan seterusnya, *Badzl al-Majhud* (8/53), *Sunan at-Tirmidzi* (3/17), *'Aridhat al-Ahwadzi* (3/108).

6 Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Ibnu Majah, al-Hakim—dan ia menshahihkannya—al-Baihaqi, ad-Darimi, ad-Daruquthni, Ibnu Hibban, Ibnu Khuzaimah—dan keduanya menshahihkannya—serta ath-Thahawi—dan ia menshahihkannya. Al-Mundziri berkata: Sanadnya baik. Diriwayatkan dari Ibnu 'Umar RA secara marfu'. Lihat: *Musnad Imam Ahmad* (2/12, 38), *Sunan Abi Dawud* (1/17), *Sunan at-Tirmidzi* (1/97) dan seterusnya, *Tuhfat al-Ahwadzi* (1/215), *Sunan an-Nasa'i* (1/142), *Sunan Ibnu Majah* (1/172), *Al-Mustadrak* (1/122), *Sunan ad-Darimi* (1/186), *Sunan ad-Daruquthni* (1/15, 21), *Mawarid azh-Zham'an* (hal. 60), *As-Sunan al-Kubra* karya al-Baihaqi (1/262), *At-Talkhish al-Habir* (1/16), *Syarh Ma'ani al-Atsar* (1/15) dan seterusnya, *Faidh al-Qadir* (1/313), *Nail al-Authar* (1/42).

7 Dalam naskah (ك) tertulis "kotoran" (*khubts*), dan yang kami tetapkan sesuai dengan *Ikhtilaf al-Hadits*.

8 Ketika Rasulullah SAW ditanya tentang air sumur Budha'ah, beliau bersabda: اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ "*Al-ma'u thahurun la yunajjisuhu syai'un*" (Air itu suci, tidak ada yang menajis-kannya). Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Dawud, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Ibnu Majah, ad-Daruquthni, dan al-Baihaqi dari Ibnu 'Abbas, Abu Sa'id, dan Sahl bin Sa'd RA dengan redaksi yang berbeda. Al-'Iraqi setelah menyebutkan perbedaan pendapat tentang hadits ini berkata: Hadits ini shahih. Al-Mundziri menukil dari Imam Ahmad bahwa ia berkata: Hadits sumur Budha'ah shahih. At-Tirmidzi berkata: Hadits ini hasan, dan as-Suyuthi juga menandainya demikian. Al-Munawi berkata: Ini ditinggalkan secara zahir jika air berubah karena najis, menurut kesepakatan. Syafi'i dan Hanabilah mengkhususkannya dengan *Mafhum* hadits Abu Dawud dan lainnya: "Jika air mencapai dua qullah, maka ia tidak membawa kotoran." Lihat: *Sunan Abi Dawud* (1/17, 18), *Sunan at-Tirmidzi* (1/95) dan seterusnya, *Tuhfat al-Ahwadzi* (1/204), *Sunan an-Nasa'i* (1/141), *Mukhtashar Sunan Abi Dawud* karya al-Mundziri (1/73), *Faidh al-Qadir* (6/248), *Sunan ad-Daruquthni* (1/28), *Sunan Ibnu Majah* (1/173), *Musnad Imam Ahmad* (1/16, 31, 235, 248, 3/16), *At-Talkhish al-Habir* (1/12).

tidak membawa najis," menunjukkan bahwa jika tidak sekian[1], maka ia membawa najis. Ini sesuai dengan hadits Abu Hurairah[2] tentang mencuci bejana karena jilatan anjing[3], karena bejana mereka saat itu kecil. Selesai[4].

Berdasarkan pendapat kedua ini, perkataan al-Mawardi dapat dipahami bahwa *Mafhum al-'Adad* adalah hujjah terkait penafian kekurangan, bukan kelebihan.

وَشَرْطٌ

"Dan syarat"

INI sejajar dengan ucapan sebelumnya: "Dan itu adalah sifat." *Mafhum asy-Syarth* (Mafhum Syarat) adalah menggantungkan hukum pada suatu syarat[5]. Ini menunjukkan penafian hukum sebelum syarat itu ada. Ini maksud dari ucapan mereka: "Sesuatu yang digantungkan pada syarat berarti tidak ada sebelum syarat itu ada." Jika tidak, menggantungkan hukum pada syarat akan menjadi tidak tepat.

Perkataan Imam Fakhruddin (ar-Razi) mengisyaratkan bahwa perbedaan pendapat adalah tentang apakah ketiadaan yang bersyarat dapat dipahami dari ketiadaan syarat, atau tidak[6]. Namun, sebenarnya bukan demikian. Al-Qadhi (Abu Bakr al-Baqillani), yang termasuk menolak *Mafhum asy-Syarth*, juga berpendapat bahwa hukum tidak ada saat syarat tidak ada, tetapi alasannya adalah *istishhab al-ashl* (prinsip keberlangsungan asal). Sedangkan yang lain mengaitkan ketiadaan hukum dengan ketiadaan syarat. Jadi, perbedaan pendapat sebenarnya adalah tentang apakah partikel syarat menunjukkan ketiadaan hukum saat syarat tidak ada, bukan pada prinsip ketiadaan hukum itu sendiri. Sebab, ketiadaan hukum sudah ditetapkan oleh prinsip asal sebelum adanya pernyataan,

---

1 Kata "sekian" tidak ada dalam naskah (ل), dan kami tetapkan dari *Ikhtilaf al-Hadits* agar maknanya jelas.

2 Ia adalah 'Abdurrahman atau 'Abdullah bin Shakhr ad-Dawsi, sahabat Rasulullah SAW. Ia datang ke Madinah pada tahun ketujuh Hijriah, menyaksikan Perang Khaibar bersama Rasulullah SAW, dan dikenal dengan kunyah Abu Hurairah karena ia menemukan kucing lalu membawanya di lengan bajunya. Ia selalu mendampingi Rasulullah SAW karena semangatnya menuntut ilmu, dan ia adalah sahabat yang paling banyak menghafal hadits. Rasulullah SAW bersaksi bahwa ia sangat bersemangat dalam menuntut ilmu dan hadits, serta mendoakannya agar diberi kemampuan hafalan. Lebih dari 800 orang meriwayatkan hadits darinya. Ia wafat di Madinah pada tahun 57 H dalam usia 78 tahun. Lihat biografinya di: *Al-Isabah* (2/200) dan seterusnya, *Al-Isti'ab* (2/200) dan seterusnya, *Syadzarat adz-Dzahab* (631).

3 Imam Bukhari, Muslim, Ahmad, Abu Dawud, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Ibnu Majah, dan Malik meriwayatkan dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah SAW bersabda: إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا أَوْ لَاهُنَّ (Jika anjing minum di bejana salah seorang dari kalian, maka cucilah tujuh kali, yang pertama...)—dan dalam riwayat lain: "*ihdahunna*..." (salah satunya), dan dalam riwayat lain: "*akhirahunna*..." (yang terakhir) dengan tanah. Ad-Darimi dan Ibnu Majah meriwayatkannya dari 'Abdullah bin Mughaffal, dan di dalamnya: "Dan yang kedelapan, usapkan dengan tanah." At-Tirmidzi berkata: Hadits ini hasan shahih. Lihat: *Shahih Bukhari* (1/44), *Shahih Muslim* (1/235), *Musnad Imam Ahmad* (2/245), *Sunan Abi Dawud* (1/19), *Sunan at-Tirmidzi* (1/15, 151), *Tuhfat al-Ahwadzi* (1/3), *Sunan an-Nasa'i* (1/46), *Sunan Ibnu Majah* (1/130), *Al-Muwaththa'* (1/34), *Sunan ad-Darimi* (1/188), *Al-Mustadrak* (1/160), *Sunan ad-Daruquthni* (1/63), *Nail al-Authar* (1/49).

4 Lihat: *Ikhtilaf al-Hadits* karya Imam Syafi'i (hal. 73), cetakan Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut.

5 Lihat: *Al-Mustashfa* karya al-Ghazali (2/205), *Raudhat an-Nadhir* karya Ibnu Qudamah (hal. 273), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (3/126), *Al-Musawwadah* (hal. 319), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 270), *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (2/180), *Mi'raj al-Minhaj* (1/284), *Mukhtashar ath-Thufi* (hal. 126), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/379), *Nihayat as-Sul* (1/322), *At-Tamhid* karya al-Isnawi (hal. 242), *Al-Bahr al-Muhith* (4/37), *Taysir at-Tahrir* (1/100), *Manahij al-'Uqul* (1/320), *Mabahits fi Usul al-Fiqh* (hal. 37).

6 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/423).

dan hal ini juga berlaku pada *Mafhum* lainnya[1].

Adakah yang dimaksud dengan "syarat" di sini adalah istilah teknis (*syarth ishtilahi*) atau makna bahasa (*syarth lughawi*), sehingga mencakup *sabab* (sebab)—yang keberadaannya mengharuskan keberadaan hukum dan ketiadaannya mengharuskan ketiadaan hukum? Ini masih menjadi pembahasan[2].

وَغَـايَةٌ

"Dan ghayah (batasan)"

MAFHUM al-Ghayah (Mafhum Batasan) adalah memperpanjang hukum hingga batas tertentu dengan menggunakan kata seperti *ila* atau *hatta*, sehingga menunjukkan penafian hukum setelah batas tersebut. Contohnya, firman Allah: ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيۡلِ (Dan sempurnakan puasa hingga malam)[3], dan وَلَا تَقۡرَبُوۡهُنَّ حَتّٰى يَطۡهُرۡنَ (Dan janganlah kalian mendekati mereka hingga mereka suci)[4]. Imam Syafi'i dalam *Al-Umm* menegaskan pendapat ini[5]. Namun, ada yang menolaknya dan berkata: Ini adalah *Mantuq* (yang diucapkan) tentang apa yang sebelum batas, dan diam tentang apa yang setelahnya, sehingga tetap pada keadaan asalnya[6].

---

1 Imam az-Zarkasyi dalam *Al-Bahr al-Muhith* menukil dari Abu Zaid ad-Dabusi, salah seorang yang menolak *Mafhum asy-Syarth* (Mafhum Syarat), bahwa ia berkata: Ketiadaan hukum yang digantungkan saat syarat tidak ada tidaklah dipahami dari yang digantungkan itu sendiri, melainkan hukum tersebut tetap pada keadaan sebelum adanya nash (teks). Ia melanjutkan: Inti perbedaan pendapat ini kembali pada apakah syarat mencegah terbentuknya *'illah* (sebab) hukum. Menurut kami (yang menolak *Mafhum asy-Syarth*), syarat mencegah terbentuknya *'illah*. Sedangkan menurut mereka (yang menerima *Mafhum asy-Syarth*), syarat tidak mencegahnya.
Jika menurut mereka syarat bukanlah sesuatu yang mencegah terbentuknya *'illah*, maka *'illah* itu ada dan mengharuskan adanya hukum, tetapi syarat mencegah keberadaan hukum tersebut. Sedangkan menurut kami, karena syarat mencegah terbentuknya *'illah*, maka *'illah* itu tidak ada sehingga tidak mengharuskan adanya hukum. Dengan demikian, tidak mungkin ketiadaan hukum dikaitkan dengan syarat.
Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (4/40).

2 Imam az-Zarkasyi dalam *Al-Bahr al-Muhith* (4/39) berkata: Yang dimaksud dengan "syarat" di sini adalah makna bahasa (*lughawi*), yang berbeda dengan syarat syar'i dan *'aqli*. Sebab, masing-masing dari syarat syar'i dan *'aqli* menyebabkan ketiadaan yang dinamai bersamanya ketika syarat itu tidak ada, tetapi keberadaan syarat tidak mengharuskan keberadaan yang dinamai. Sedangkan syarat bahasa hanya berpengaruh pada keberadaan yang digantungkan padanya, tidak lebih. Adapun ketiadaannya, itu bisa karena ketiadaan sebabnya atau karena prinsip keberlangsungan asal sebelum penggantungan, bukan dari sisi *Mafhum*, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya.

3 Surah Al-Baqarah, ayat 187.

4 Surah Al-Baqarah, ayat 222.

ss Lihat: *Al-Umm* karya Imam Syafi'i (1/95), di mana Imam Syafi'i berkata terkait firman Allah: فَاعۡتَزِلُوا النِّسَآءَ فِى الۡمَحِيۡضِ (Maka jauhilah wanita saat haid...). Allah menjelaskan bahwa wanita haid tidak suci, dan memerintahkan untuk tidak mendekati wanita haid hingga ia suci, dan bahkan setelah ia suci, hingga ia bersuci dengan air dan menjadi orang yang halal untuk salat. Tidak halal bagi seorang suami yang istrinya sedang haid untuk mencampurinya hingga istrinya suci... Di tempat lain ia berkata: Jika darah haid seorang wanita telah berhenti, suaminya tidak boleh mendekatinya hingga ia suci untuk salat. Lihat: *Al-Umm* karya Imam Syafi'i (5/172).

6 Yang menolak *Mafhum ghayah* adalah mayoritas Hanafiyyah dan sekelompok fuqaha serta mutakallimin. Lihat: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/156), *Al-Luma'* karya asy-Syirazi (hal. 26), *Al-Mustashfa* (2/208), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (3/133), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/181), *Raudhat an-Nadhir* (hal. 273), *Al-Musawwadah* (hal. 320), *Mukhtashar ath-Thufi* (hal. 126), *Al-Bahr al-Muhith* (4/50), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (3/507), *Al-Ayat al-Bayyinat* karya al-'Abadi (2/30), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 182), *Hasyiyah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/137), *Mabahits fi*

وَإِنَّمَا وَمِثْلُ لَا عَالِمَ إِلَّا زَيْدٌ وَفَصْلُ الْمُبْتَدَإِ مِنَ الْخَبَرِ بِضَمِيرِ الْفَصْلِ وَتَقْدِيمُ الْمَعْمُولِ

"Dan innama, dan seperti la 'alima illa Zaid (Tidak ada orang alim kecuali Zaid), dan pemisahan antara mubtada dan khabar dengan dhamir al-fashl (kata ganti pemisah), serta mendahulukan ma'mul (yang dikerjakan)"

MAFHUM al-Hashr (Mafhum Pembatasan) ditolak oleh sekelompok ulama, sementara yang lain berkata bahwa itu termasuk *Mantuq* (yang diucapkan). Namun, mayoritas berpendapat bahwa itu termasuk *Mafhum*. Ini mencakup beberapa bentuk, di antaranya:

1. *Innama*. Contohnya: إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ (Sesungguhnya *wala'* hanya bagi yang memerdekakan)[1]. Ini menunjukkan penetapan *wala'* bagi yang memerdekakan dan penafian dari selainnya melalui *Mafhum*. Penulis akan menyebutkan perbedaan pendapat tentang ini nanti.
2. Penafian dengan *ma* atau *la*, dan *istitsna'* (pengecualian)[2]. Contohnya: "*La 'alima illa Zaid*" (Tidak ada orang alim kecuali Zaid) dan "*Ma qama illa Zaid*" (Tidak ada yang berdiri kecuali Zaid). Ini secara jelas menafikan kealiman dari selain Zaid dan menetapkan kealiman baginya. Ada yang berkata ini melalui *Mantuq*. Saya melihat dalam kitab Ibnu Furak penegasan tentang ini, dan ia berkata: Di sini ada dua proposisi, penafian dan penetapan, berbeda dengan penafian murni seperti: لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ (Tidak ada puasa bagi yang tidak berniat puasa sejak malam)[3], karena ini hanya satu proposisi yang memiliki *Mafhum*. Selesai. Namun, pendapat yang lebih sahih adalah bahwa ini melalui *Mafhum*, sebagaimana akan kami sebutkan. Contohnya dengan *istitsna' mufarragh* (pengecualian kosong) menunjukkan sebaliknya jika dikatakan: "*Ma qama ahadun illa Zaid*" (Tidak ada seorang pun yang berdiri kecuali Zaid). Tidak ada perbedaan di sini.

Usul al-Fiqh (hal. 109) dan seterusnya.

ss Hadits ini terkait kisah Barirah, ketika 'Aisyah ingin membelinya lalu memerdekakannya, tetapi keluarga Barirah mensyaratkan *wala'* untuk mereka. 'Aisyah menolak membelinya dengan syarat itu. Lalu Nabi SAW bersabda kepada 'Aisyah: خُذِيهَا وَاشْتَرِطِي لَهُمُ الْوَلَاءَ فَإِنَّ الْوَلَاءَ لِمَنْ أَعْتَقَ (Ambillah dia dan syaratkan *wala'* untuk mereka, sesungguhnya *wala'* itu untuk yang memerdekakan). 'Aisyah melakukannya, lalu Nabi SAW berdiri dan berkhutbah kepada orang-orang: "*Amma ba'du, apa gerangan dengan orang-orang yang mensyaratkan syarat yang tidak ada dalam Kitab Allah? Syarat apa pun yang tidak ada dalam Kitab Allah adalah batil, meskipun seratus syarat. Ketetapan Allah lebih benar dan syarat-Nya lebih kuat. Sesungguhnya wala' itu untuk yang memerdekakan*. Diriwayatkan oleh Bukhari, Abu Dawud, at-Tirmidzi, al-Baihaqi, dan Syafi'i dalam *Al-Umm* dari 'Aisyah. Redaksi ini milik al-Baihaqi dan Syafi'i. Lihat: *Shahih Bukhari* (3/250), *Sunan Abi Dawud* (3/126), *Sunan at-Tirmidzi* (4/380), *Tuhfat al-Ahwadzi* (4/468), *Sunan al-Baihaqi* (1/295), *Al-Umm* (4/126).

2 Lihat: *Al-Ihkam* karya al-Amidi (3/140), *Syarh Tanqih al-Fushul* karya al-Qarafi (hal. 57), *Al-Ayat al-Bayyinat* karya al-'Abadi (2/42), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 182).

3 Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan an-Nasa'i dari Hafshah RA. Ibnu Hajar berkata: Sanadnya shahih, tetapi ada perbedaan tentang apakah hadits ini marfu' atau mauquf. An-Nasa'i menganggapnya mauquf, tetapi dalam *Al-'Ilal* karya at-Tirmidzi, Bukhari mengatakan bahwa ini keliru, dan yang benar adalah mauquf dari Ibnu 'Umar RA. Ad-Daruquthni dan al-Baihaqi meriwayatkannya dari 'Aisyah RA. Ibnu Majah dan ad-Darimi meriwayatkannya dengan redaksi lain, dan ada riwayat lain juga. Lihat: *Musnad Imam Ahmad* (6/287), *Sunan Abi Dawud* (2/341), *Sunan at-Tirmidzi* (3/108), *Tuhfat al-Ahwadzi* (3/423), *Sunan an-Nasa'i* (4/166), *Sunan Ibnu Majah* (1/542), *Sunan ad-Darimi* (2/7), *Sunan al-Baihaqi* (4/213), *Sunan ad-Daruquthni* (2/173), *At-Talkhish al-Habir* (6/304), *Faidh al-Qadir* (6/222), *Takhrij Ahadits al-Bazdawi* (hal. 118).

3. *Dhamir al-Fashl* (kata ganti pemisah) antara *mubtada* dan *khabar*. Contohnya: "*Zaidun huwa al-qa'im*" (Zaid, dialah yang berdiri). Ini menunjukkan penetapan berdiri bagi Zaid dan penafian dari selainnya melalui *Mafhum*. Ini sesuai dengan firman Allah: اَمِ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَاۤءَ (Apakah mereka mengambil pelindung selain-Nya, padahal Allah, Dialah Pelindung)[1], dan اِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْاَبْتَرُ (Sesungguhnya orang yang membencimu, dialah yang terputus)[2]. Ini disebutkan oleh para ahli bayan (retorika).
4. Mendahulukan *ma'mul* (yang dikerjakan). Contohnya: اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ (Hanya kepada-Mu kami menyembah dan hanya kepada-Mu kami meminta pertolongan)[3]. Artinya: Kami mengkhususkan ibadah dan permintaan pertolongan hanya kepada-Mu. Para ahli bayan sangat menekankan bahwa ini menunjukkan kekhususan. Perbedaan pendapat tentang ini akan disebutkan nanti. Penulis menyebut *ma'mul* secara umum untuk mencakup objek, keadaan, dan konteks.

Demikian pula, mendahulukan *khabar* atas *mubtada*. Contohnya: "*Tamimiyyun ana*" (Tamim, itulah aku). Ini ditegaskan oleh penulis[4] *Al-Matsal as-Sa'ir*[5]. Namun, penulis *Al-Falak ad-Da'ir* menolaknya[6] dan berkata: Tidak ada yang berpendapat demikian[7].

Kalangan mazhab kita (Syafi'i) berhujah untuk menetapkan lafaz takbir dan salam dengan sabda Nabi SAW: تَحْرِيْمُهَا التَّكْبِيْرُ وَتَحْلِيْلُهَا التَّسْلِيْمُ (Pelarangan salat dengan takbir dan penghalalannya dengan salam)[8]. Hanafiyyah menolaknya, karena mereka menganggap ini termasuk *Mafhum*. Imam al-Haramain membantahnya dengan mengatakan bahwa penetapan ini diperoleh dari pembatasan yang ditunjukkan oleh *mubtada* dan *khabar*. Sebab, pelarangan salat terbatas pada takbir, sebagaimana keterbatasan Zaid pada persahabatanmu jika kamu berkata: "*Shadiqi Zaid*" (Sahabatku Zaid)[9].

Syaikh Bahauddin an-Nahhas[10] menegaskan: *Mubtada* tidak boleh lebih umum daripada

1 Surah Asy-Syura, ayat 9.

2 Surah Al-Kautsar, ayat 3.

3 Surah Al-Fatihah, ayat 5.

4 Penulis *Al-Matsal as-Sa'ir* adalah Dhiya'uddin Nashrullah bin Muhammad bin 'Abd al-Karim bin al-Atsir asy-Syaibani al-Jazari Abu al-Fath, seorang penulis yang fasih. Ibnu al-'Imad berkata tentangnya: Ia menjadi rujukan utama dalam seni menulis dan korespondensi. Ia mempelajari berbagai ilmu, tetapi ilmu adab lebih dominan baginya. Ia menyusun karya-karya terkenal seperti *Al-Matsal as-Sa'ir fi Adab al-Katib wa asy-Sya'ir*, *Al-Jami' al-Kabir fi Shina'at al-Manzhum min al-Kalam wa al-Mantsur*, dan *Ar-Rasa'il al-Badi'ah*. Ia wafat pada tahun 637 H. Lihat biografinya di: *Thabaqat asy-Syafi'iyyah* karya al-Isnawi (1/133), *Syadzarat adz-Dzahab* (5/187), *Wafayat al-A'yan* (5/389), *Bughyat al-Wu'ah* (2/315).

5 Lihat: *Al-Matsal as-Sa'ir fi Adab al-Katib wa asy-Sya'ir* (2/38) dan seterusnya, cetakan Mathba'at ar-Risalah, Kairo, edisi pertama, 1381 H/1961 M.

6 Penulis *Al-Falak ad-Da'ir* adalah 'Abd al-Hamid bin Hibatullah bin Muhammad bin Abi al-Hadid al-Mada'ini al-Mu'tazili, 'Izzuddin Abu Hamid, salah seorang tokoh ekstrem Syi'ah. Ia seorang sastrawan yang sangat terampil dalam berbagai cabang ilmu adab, ahli bahasa, penyair ulung, ahli teologi, dan debater. Ia wafat pada tahun 655 H, meskipun ada pendapat lain. Karyanya meliputi *Syarh Nahj al-Balaghah*, *Al-Falak ad-Da'ir 'ala al-Matsal as-Sa'ir*, dan *Al-Hawasyi 'ala al-Mufashshal*. Lihat biografinya di: *Al-Bidayah wa an-Nihayah* (13/199), *Fawat al-Wafayat* (2/259), *Raudhat al-Jinan* (560).

7 Lihat: *Al-Falak ad-Da'ir 'ala al-Matsal as-Sa'ir* (hal. 250).

8 Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, Ibnu Majah, Ahmad, Ishaq, Ibnu Abi Syaibah, dan al-Bazzar dari 'Ali bin Abi Thalib RA secara marfu', dan oleh al-Hakim serta Ibnu Majah dari Abu Sa'id al-Khudri secara marfu'. Lihat: *Badzl al-Majhud* (1/153), *'Aridh al-Ahwadzi* (1/15), *Sunan Ibnu Majah* (1/101), *Al-Mustadrak* (1/132), *Ad-Dirayah fi Takhrij Ahadits al-Hidayah* (1/126), *Syarh as-Sunnah* karya al-Baghawi (3/17), *Musnad Imam Ahmad* (1/123, 129).

9 Lihat: *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/317), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 58).

10 Ia adalah Muhammad bin Ibrahim bin Muhammad bin Abi Nashr al-Halabi, Bahauddin Abu 'Abdillah, dikenal sebagai Ibnu an-Nahhas, syaikh ilmu bahasa Arab di Mesir pada masanya. Lahir di Halab (Aleppo) pada tahun 627 H, tinggal di Kairo, dan wafat di sana pada tahun 698 H. Ia meriwayatkan dari al-Muwaffaq bin Ya'isy, Ibnu al-Latti, dan lainnya. Karyanya meliputi *Syarh Qashidah fima yuqalu bi al-Ba' wa al-Waw* karya asy-Syawa' al-Halabi, *Syarh al-Muqarrab* karya Ibnu 'Ushfur dalam tata bahasa, *At-Ta'liq fi Syarh Diwan Imru' al-Qais*, dan ia memiliki diwan puisi. Lihat biografinya

khabar. Kamu tidak bisa berkata: "*Al-hayawan al-insan*" (Hewan adalah manusia). Jika kamu berkata: "*Zaidun shadiqi*" (Zaid adalah sahabatku), *khabar* bisa lebih umum daripada *mubtada*, sehingga bisa dijadikan demikian. Mereka juga berkata: Kami tidak harus membatasi persahabatan hanya pada Zaid, berbeda dengan ucapan: "*Shadiqi Zaid*" (Sahabatku Zaid). Dalam hal ini, kami tidak bisa menjadikan *khabar* (Zaid) lebih umum daripada *mubtada*, sehingga yang tersisa adalah menjadikannya setara. Jika setara, maka pembatasan itu wajib, karena kebenaran pernyataan bahwa setiap sahabatku adalah Zaid.

وَأَعْلَاهُ لَا عَالِمَ إِلَّا زَيْدٌ ثُمَّ مَا قِيلَ: إِنَّهُ مَنْطُوقٌ أَيْ: بِالْإِشَارَةِ ثُمَّ غَيْرِهِ

"*Dan yang paling tinggi adalah "Tidak ada orang alim kecuali Zaid," kemudian apa yang dikatakan bahwa itu adalah Mantuq (yang diucapkan), yaitu dengan isyarat* [1]*, kemudian selainnya.*"

MAKSUDNYA: *Mafhum* yang paling kuat dari jenis pembatasan (*Hashr*) adalah penafian dengan *illa* (kecuali). Sebab, *illa* diciptakan untuk *istitsna'* (pengecualian), yaitu mengeluarkan, sehingga penunjukannya pada pengeluaran adalah melalui *Mantuq*, bukan *Mafhum*. Namun, pengeluaran dari ketiadaan berdiri (misalnya) bukan berarti selain berdiri, melainkan bisa mengandung konsekuensinya. Oleh karena itu, ini termasuk *Mafhum*.

Ketahuilah bahwa sebagian ahli dialektika (*jadaliyyin*) menukil adanya perbedaan pendapat tentang *istitsna'*: apakah itu *Mantuq* atau *Mafhum*? Pendapat pertama lebih kuat dengan alasan: Jika seseorang berkata, "Hutangku kepadanya hanya satu dinar," maka itu merupakan pengakuan atas satu dinar sehingga ia dapat dituntut atasnya. Jika bukan *Mantuq*, pengakuan tersebut tidak akan berlaku, karena *Mafhum* tidak dianggap dalam pengakuan menurut kesepakatan.

Ucapan "Kemudian apa yang dikatakan bahwa itu adalah *Mantuq*" maksudnya seperti *innama*. Penulis berkata "yaitu dengan isyarat"[2] untuk mengingatkan bahwa maksud orang yang mengatakan ini adalah *Mantuq* bukan berarti itu dinyatakan secara eksplisit (*manshush*), karena itu jauh, melainkan maksudnya adalah isyarat dari nash kepadanya. Tidak diragukan bahwa dengan pertimbangan ini, *Mafhum* tersebut lebih tinggi dari derajat *Mafhum* lainnya[3], karena penunjukan nash lebih kuat daripada *Mafhum*-nya.

---

di: *Syadzarat adz-Dzahab* (5/442), *Kasyf azh-Zhunun* (2/344), *Al-A'lam* (5/297), *Mu'jam al-Mu'allifin* (8/219).

1 Dalam teks yang dicetak: "Kemudian apa yang dikatakan bahwa itu adalah *Mantuq* dengan isyarat." Lihat: *Mutun al-Asanid wa al-Usul* (hal. 133).

2 Dalam naskah (لع) tertulis "dengan isyarat" (*bi isyarah*).

3 Mereka yang berpendapat bahwa itu *Mantuq*: Sebagian Syafi'iyyah dan sebagian Hanabilah. Lihat: *Syarh al-Kawkab al-Munir* (3/415), *Raudhat an-Nadhir* (hal. 271), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 57), *Mi'raj al-Minhaj* (1/267), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/357), *Nihayat as-Sul* (1/304), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (4/50), *Taysir at-Tahrir* (1/120) dan seterusnya.

Mayoritas Hanabilah berpendapat bahwa itu melalui *Mafhum*. Lihat: *Al-'Iddah* karya Abu Ya'la (4/297), *Al-Luma'* (hal. 26), *Al-Mustashfa* (2/206), *Al-Musawwadah* (hal. 317), *Al-Qawa'id wa al-Fawa'id al-Usuliyyah* (hal. 193), *Al-Ayat al-Bayyinat* (2/43) dan seterusnya, *Irsyad al-Fuhul* (hal. 182).

Menurut mayoritas Hanafiyyah, al-Amidi, dan yang sependapat dengannya, *istitsna'* tidak menunjukkan pembatasan, baik melalui *Mantuq* maupun *Mafhum*, melainkan hanya menegaskan penetapan. Lihat: *Al-Ihkam* karya al-Amidi (3/140),

Jika kamu berkata: Tidak perlu dikatakan terlebih dahulu, "Dan yang paling tinggi adalah 'Tidak ada orang alim kecuali Zaid,'" karena ada yang mengatakan bahwa itu *Mantuq*, dan al-Qarafi berkata bahwa itu lebih zahir (46a), sehingga sudah termasuk dalam ucapan "Apa yang dikatakan bahwa itu adalah *Mantuq*." Saya jawab: Ucapan itu tetap diperlukan, karena orang yang berpendapat bahwa penafian dengan *illa* adalah *Mantuq*, mengklaim bahwa itu *Mantuq*, berbeda dengan *innama* dan *ghayah* (batasan). Oleh karena itu, penulis berkata, "Yaitu dengan isyarat." Hal ini diperlukan karena penulis ingin menunjukkan gradasi tingkatan *Mafhum*. Jika kita anggap itu *Mafhum*, maka penunjukannya tidak setara.

Ucapan "Kemudian selainnya" maksudnya adalah jenis-jenis pembatasan lainnya seperti yang telah disebutkan, yaitu *dhamir al-fashl* (kata ganti pemisah) dan mendahulukan *ma'mul* (yang dikerjakan), serta ditambahkan kepadanya pembatasan *mubtada* pada *khabar*.

مَسْأَلَةٌ: اَلْمَفَاهِيمُ إِلَّا اللَّقَبَ حُجَّةٌ لُغَةً وَقِيلَ: شَرْعًا وَقِيلَ: مَعْنًى

"Masalah: Mafhum, kecuali Laqab, adalah hujjah secara bahasa, ada yang berkata secara syar'i, dan ada yang berkata secara makna."

HURUF *alif* dan *lam* di sini untuk kovenan (*'ahd*), merujuk pada empat jenis *Mafhum al-Mukhalafah* (Mafhum yang Berlawanan) yang telah disebutkan sebelumnya. Sebab, *Mafhum al-Muwafaqah* (Mafhum yang Sesuai) disepakati keabsahannya, sebagaimana dikatakan oleh al-Qadhi Abu Bakr (al-Baqillani) dan lainnya. Al-Hindi berkata: Kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat tentang keabsahannya, bahkan semua sepakat, termasuk yang menolak qiyas.

Ucapan "Kecuali *Laqab*" tidak ada alasan untuk pengecualian ini, karena *Laqab* belum disebutkan sebelumnya, melainkan disebutkan setelahnya. Penulis menunda pembahasannya karena *Laqab* berbeda dalam hal ke-hujjah-annya.

Ucapan "Hujjah" maksudnya: *Mafhum* itu zahir, seperti *'Umum* (keumuman) yang zahir dalam mencakup semua, sehingga kita utamakan atas qiyas, tetapi kita tempatkan setelah nash. Ibnu as-Sam'ani berkata: Namun, mereka yang menerima *Mafhum* berbeda pendapat: apakah penafian hukum dari selain yang disebutkan (*Mantuq*) berasal dari sisi bahasa—artinya bukan dari hal-hal yang dipindahkan oleh syariat, melainkan tetap pada asalnya—atau dari sisi syariat dengan penambahan atas dasar bahasa, atau dari sisi makna, yaitu kebiasaan umum (*'urf 'am*)?

Ibnu as-Sam'ani memilih pendapat pertama, diikuti oleh penulis, dan ia mengaitkannya dengan mayoritas ulama mazhab (Syafi'i). Pendapat ketiga dikaitkan dengan al-Imam (Fakhruddin ar-Razi), yang mengikuti al-Hindi dan apa yang dikatakan al-Imam dalam *Al-Ma'alim*. Namun, dalam *Al-Mahsul*, al-Imam memilih pendapat Hanafiyyah[1].

Padahal, penulis dalam bab *'Umum* menegaskan bahwa penggeneralisasian *Mafhum*

Taysir at-Tahrir (1/132), *Fawa'id ar-Rahmut* (1/434).

1 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/261).

al-Mukhalafah berdasarkan dalil akal, lalu merujuknya ke pembahasan di sini. Penulis mengecualikan *Mafhum al-Laqab* dari ke-hujjah-an *Mafhum*. *Mafhum al-Laqab* adalah menggantungkan hukum pada nama yang baku (*ism jamid*), seperti "Zaid berdiri," sehingga tidak menunjukkan penafian hukum dari selainnya menurut pendapat yang sahih. Sebab, lafaz tersebut tidak menyebutkan selainnya, dan pengkhususan penyebutan Zaid hanya untuk tujuan memberi informasi tentangnya, bukan untuk menafikan hukum dari selainnya [1]. Yang dimaksud dengan *Laqab* di sini bukan istilah tata bahasa (*nahwi*), melainkan yang lebih umum, mencakup *laqab*, nama, dan kunyah.

وَاحْتَجَّ بِاللَّقَبِ الدَّقَّاقُ وَالصَّيْرَفِيُّ وَابْنُ خُوَيْزِمَنْدَادَ وَبَعْضُ الْحَنَابِلَةِ

"Dan yang berhujah dengan Laqab adalah ad-Daqqaq, ash-Shairafi, Ibnu Khuwayzimandad, dan sebagian Hanabilah [2]*."*

MEREKA (mayoritas) membantah pendapat ad-Daqqaq[3] dengan argumen bahwa menerima *Mafhum al-Laqab* akan menafikan penetapan segala sesuatu yang telah ditetapkan oleh syariat, dan mengharuskan penetapan bahwa setiap orang di dunia berdiri jika kita berkata, "Zaid duduk." Ini juga mengharuskan pengkafiran terhadap orang yang berkata, "Isa adalah Rasul Allah"[4].

Ad-Daqqaq bisa menjawab: *Mafhum al-Laqab* digunakan sebagai hujjah jika tidak ada *Mantuq* yang bertentangan, seperti *Mafhum* lainnya[5]. Ketahuilah bahwa pendapat ini

1 Az-Zarkasyi dalam *Al-Bahr al-Muhith* (4/28) berkata: Yang benar adalah bahwa *Mafhum al-Laqab* tidak menjadi hujjah jika tidak ada indikasi *ta'lil* (penyebaban). Jika ada, maka menjadi hujjah. Ibnu Daqiq al-'Id mengisyaratkan hal ini dengan berkata tentang sabda Nabi SAW: إِذَا اسْتَأْذَنَتْ أَحَدَكُمْ امْرَأَتُهُ إِلَى الْمَسْجِدِ فَلَا يَمْنَعْهَا (Jika istri salah seorang dari kalian meminta izin untuk ke masjid, jangan dicegah): Hadits ini digunakan sebagai hujjah bahwa suami boleh mencegah istrinya keluar kecuali dengan izinnya, karena larangan dikhususkan pada keluar ke masjid, sehingga *Mafhum*-nya membolehkan pencegahan untuk selain masjid. Tidak bisa dikatakan bahwa ini *Mafhum al-Laqab*, karena *ta'lil* di sini ada, yaitu masjid memiliki makna yang sesuai sebagai tempat ibadah, sehingga tidak boleh dicegah untuk beribadah. Dengan demikian, ini bukan *Mafhum al-Laqab*. Selesai maksudnya.

2 Mayoritas berpendapat bahwa *Mafhum al-Laqab* bukan hujjah. Lihat pendapat dan argumen mayoritas yang menolak di: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/159) dan seterusnya, *Al-Luma'* (hal. 26), *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/301), *Al-Mustashfa* karya al-Ghazali (2/204), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (3/137), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/182), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 271), *Mi'raj al-Minhaj* (1/377-378), *Mukhtashar ath-Thufi* (hal. 127), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/369-370), *Nihayat as-Sul* (1/318), *At-Tamhid* karya al-Isnawi (hal. 261), *Al-Bahr al-Muhith* (4/24), *Taysir at-Tahrir* (1/110) dan seterusnya, *Manahij al-'Uqul* (1/314), *Fawa'id ar-Rahmut* (1/432), *Al-Ayat al-Bayyinat* (2/43), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 182).

3 Ia adalah Abu Bakr Muhammad bin Muhammad bin Ja'far ad-Daqqaq asy-Syafi'i, seorang faqih, ahli usul, dan qadhi. *Ad-Daqqaq* merujuk pada tepung, pekerjaan, dan penjualannya. Ia dijuluki *Khabbath*. Lahir pada tahun 306 H. Al-Khathib al-Baghdadi berkata: Ia seorang yang unggul dan berpengetahuan luas dalam banyak ilmu. Ia memiliki kitab usul menurut mazhab Syafi'i, suka bercanda, dan memiliki syarh atas *Al-Mukhtashar*. Wafat pada tahun 392 H. Lihat biografinya di: *Thabaqat asy-Syafi'iyyah* karya al-Isnawi (1/522), *Tarikh Baghdad* (9/232), *An-Nujum az-Zahirah* (4062).

4 Ibnu as-Subki dalam *Al-Ibhaj* (1/371) berkata: **Faedah:** Dalam kitab usul fikih karya al-Ustadz Abu Ishaq, syaikhnya Ibnu ad-Daqqaq ini mengklaim dalam beberapa majelis diskusi di Baghdad tentang keabsahan pendapatnya mengenai *Mafhum al-Laqab*. Ia dilawan dengan argumen bahwa jika *Mafhum al-Laqab* diterima, maka wajibnya salat (yang ditetapkan Allah) akan menafikan kewajiban zakat, puasa, dan lainnya, karena tidak ada dalil yang menafikan kewajiban tersebut. Ia menyadari kesalahannya dan ragu-ragu tentang pendapatnya.

5 Ibnu as-Subki dan al-Isnawi menukil dari Ibnu Burhan dalam *Al-Wajiz* bahwa ada pendapat ketiga: *Mafhum al-Laqab*

terkenal dinisbatkan kepada ad-Daqqaq. Adapun ash-Shairafi, penulis mengandalkan penukilan as-Suhaili[1] dalam *Nata'ij al-Fikr* pada bab *'Athf* darinya, dan ini aneh, mungkin terjadi distorsi dari "ad-Daqqaq" menjadi "ash-Shairafi."

Adapun penukilan dari Ibnu Khuwayzimandad[2], ini disebutkan oleh al-Mawardi dan lainnya. Penulis berkata: Al-Imam (al-Haramain) dalam *Al-Burhan* menukil pendapat ini dari sekelompok ulama mazhab kita (Syafi'i)[3], bahwa *Mafhum al-Laqab* digunakan sebagai hujjah jika disertai dengan sesuatu yang menunjukkan penafian hukum, seperti firman Allah: كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ (Sekali-kali tidak, sesungguhnya mereka pada hari itu benar-benar terhalang dari Tuhan mereka)[4].

Faedah: Ibnu Khuwayzimandad dikenal di kalangan masyarakat dengan huruf *mim*, tetapi menurut Ibnu 'Abd al-Barr, namanya dengan huruf *ba'* muwahhadah yang dikasrah (*Ibnu Khuwazbandad*).

وَأَنْكَرَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ الْكُلَّ مُطْلَقًا وَقَوْمٌ فِي الْخَبَرِ وَالشَّيْخُ الْإِمَامُ فِي غَيْرِ الشَّرْعِ وَإِمَامُ الْحَرَمَيْنِ صِفَةٍ لَا تُنَاسِبُ الْحُكْمَ وَقَوْمٌ الْعَدَدِدُوْنَ غَيْرِهِ

"Dan Abu Hanifah menolak semua Mafhum secara mutlak, sekelompok ulama menolaknya pada khabar, Syaikh al-Imam (al-Ghazali) menolaknya pada selain syariat, Imam al-Haramain menolaknya pada sifat yang tidak sesuai dengan hukum, dan sekelompok ulama menolak 'Adad (jumlah) selain yang lainnya."

PARA penolak *Mafhum* secara umum berbeda pendapat (46b) menurut beberapa mazhab:

- Sebagian menolak semua *Mafhum al-Mukhalafah* secara mutlak, dan yang aneh adalah

menjadi hujjah pada nama-nama jenis seperti "kambing," tetapi tidak pada nama-nama individu seperti "Zaid." Ibnu as-Subki berkata: Ibnu Burhan lalu berkata: Pendapat ini tidak sahih, karena nama-nama jenis memiliki tingkat penunjukan yang sama dengan nama-nama individu, hanya saja penunjukan nama jenis lebih banyak, dan keduanya setara dalam hal penunjukan. Lihat: *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/370), *At-Tamhid* karya al-Isnawi (hal. 262), *Al-Bahr al-Muhith* (4/25).

1 Ia adalah 'Abdurrahman bin 'Abdillah bin Ahmad al-Khats'ami al-Andalusi al-Maliki, seorang yang buta, Abu al-Qasim dan Abu Zaid, seorang hafizh, ulama besar, sastrawan, ahli tata bahasa, mufassir. As-Suyuthi berkata: Ia seorang imam dalam bahasa Arab, luas pengetahuannya, berilmu mendalam, ahli tata bahasa, terdepan, ahli bahasa, ahli tafsir, ahli hadits, ahli rijal dan genealogi, ahli teologi dan usul fikih, ahli sejarah, suci dan cerdas. Ia buta sejak usia 17 tahun. Ia memiliki banyak karya, seperti *Ar-Rawdh al-Unf* tentang sejarah, *At-Ta'rif wa al-I'lam fi Mubhamat al-Qur'an*, *Nata'ij al-Fikr*, *Mas'alat Ru'yatillah fi al-Manam*, serta banyak puisi dan karya bermanfaat lainnya. Wafat pada tahun 581 H di Marrakesh. Lihat biografinya di: *Al-Bidayah wa an-Nihayah* (13/129), *Syadzarat adz-Dzahab* (4/271), *Bughyat al-Wu'ah* (2/81), *Syajarat an-Nur az-Zakiyyah* (hal. 156).

2 Ia adalah Muhammad bin Ahmad bin 'Abdillah, atau disebut Muhammad bin Ahmad bin 'Ali bin Ishaq bin Khuzaimandad, Abu 'Abdillah al-Bashri al-Maliki. Ia menjauhkan diri dari ilmu kalam dan memaafkan para pengikutnya, serta menghukumi semua kalangan kalam sebagai ahli bid'ah. Ia belajar dari al-Abhari dan menjadi tokoh besar di Basrah dalam fikih. Ia memiliki karya tentang hukum-hukum Al-Qur'an dan beberapa syarh. Ia mengkritik Abu al-Walid al-Baji. Wafat sekitar tahun 390 H. Lihat biografinya di: *Thabaqat al-Mufassirin* (2/68), *Ad-Dibaj al-Mudzahhab* (2/292), *Syajarat an-Nur az-Zakiyyah* (hal. 130).

3 Lihat: *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/312).

4 Surah Al-Muthaffifin, ayat 15.

penulis hanya menyebut Abu Hanifah[1] seorang diri, padahal ini juga merupakan pandangan yang diterima di kalangan kita (Syafi'i), yang diikuti oleh al-Ghazali. Ibnu ar-Rifa'ah dalam *Al-Mathlab* mengira bahwa Abu Hanifah menerima *Mafhum ash-Shifah* untuk menghapuskan zakat pada hewan yang diberi pakan (*ma'lufah*), tetapi dasar penghapusan menurut Abu Hanifah bukan *Mafhum*, melainkan prinsip asal bahwa kewajiban zakat tidak ada secara mutlak. Hewan yang digembalakan (*sa'imah*) dikecualikan dengan dalil, sehingga hewan yang diberi pakan tetap pada prinsip asal (tidak wajib zakat).

- Sebagian menolak *Mafhum* pada *khabar* (berita), tetapi menerimanya pada *amr* (perintah). Pendapat ini diambil penulis dari Ibnu al-Hajib, yang menyebutkan dalam argumen penolak *Mafhum* bahwa jika *Mafhum* diterima, maka ia akan berlaku pada *khabar*, dan ini salah. Sebab, jika seseorang berkata di Syam, "Kambing yang digembalakan," itu tidak menunjukkan lawannya secara pasti. Ibnu al-Hajib menjawab dengan menerima *Mafhum* pada *khabar* juga, dan bahwa itu adalah qiyas dalam bahasa. Kemudian ia membantah pendapat ini dan berkata: Yang benar adalah membedakan antara *insya'* (perintah) dan *khabar*. Sebab, *khabar*, meskipun menunjukkan yang tidak disebutkan, tidak harus terjadi di dunia nyata, karena *khabar* membutuhkan realitas eksternal yang menjadi acuannya, berbeda dengan hukum yang tidak memiliki realitas eksternal sehingga perbedaan itu berlaku[2].

Ibnu as-Sam'ani membedakan: Orang yang memberi informasi (*khabar*) mungkin memiliki tujuan tertentu dalam memberitakan, misalnya, "Di Syam ada kambing yang digembalakan," atau "Zaid yang tinggi ada di rumah," dan ia tidak memiliki tujuan untuk memberitakan tentang selain Syam atau selain Zaid yang tinggi, sehingga ia mengkhususkan informasi tersebut untuk tujuan itu. Sedangkan syariat dalam konteks *insya'*, meskipun menjelaskan semua hukum, ketika berkata, "Tunaikan zakat dari kambing yang digembalakan," kita tahu bahwa jika zakat wajib pada semua kambing, maka hukum akan digantungkan pada nama secara mutlak.

Ketahuilah bahwa implikasi perkataan mereka yang disebutkan adalah bahwa penolakan *Mafhum* pada *khabar* adalah titik kesepakatan, sehingga mereka berusaha mencari cara pembedaan. Al-Qadhi (Husain) menegaskan hal ini dalam *At-Taqrib*. Namun, penukilan penulis tentang pendapat ini sebagai pendapat terpisah tidaklah tersembunyi kelemahannya. Akan tetapi, penulis *Al-Musawwadah* menukil dari al-Qadhi dan para pengikutnya dua pendapat: satu menyamakan antara *khabar* dan *insya'*, dan satu lagi membedakannya. Ia berkata: Jika kamu berkata, "Zaid yang tinggi ada di rumah," itu tidak menunjukkan tentang yang pendek, baik penafian maupun penetapan[3].

Ayah penulis berkata: *Mafhum* hanya menjadi hujjah dalam perkataan syariat karena syariat mengetahui hal-hal yang batin dan zahir, tetapi tidak menjadi hujjah dalam perkataan para penulis dan orang biasa karena mereka sering lalai. Dengan demikian, *Mafhum* seperti qiyas. Hal ini didukung oleh apa yang dinukil ar-Rafi'i dari fatwa al-Qadhi Husain: Jika seseorang mengklaim atasnya sepuluh, lalu ia berkata, "Hari ini saya tidak

1 Dalam naskah (ل) tertulis "pada Abu Hanifah."

2 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/179).

3 Lihat: *Al-Musawwadah* karya Bani Taimiyyah (hal. 321, 323).

wajib membayar," maka ia tidak dapat dituntut, karena pengakuan tidak ditetapkan dengan *Mafhum*.

Saya katakan: Namun, perkataan penulis mengisyaratkan bahwa tidak ada perbedaan antara *khabar* dan *insya'* dalam penerapan perbedaan pendapat ini. Al-Ghazali dalam *Al-Basith* menyebutkan: Jika seseorang berkata, "Saya bermudharabah dengan syarat setengah untuk saya," dan diam tentang bagian pekerja, maka zahir nash menunjukkan bahwa mudharabah itu batal, karena semua bagian keuntungan menjadi miliknya berdasarkan hukum kepemilikan, dan hanya berpindah dengan pengalihan kepada pihak lain, yang tidak disebutkan. Ibnu Suraij menyebutkan pendapat lain yang membenarkan mudharabah tersebut dengan berpegang pada *fadhwa* (implikasi teks) dan *Mafhum*. Selesai.

Al-Harawi[1] dalam *Al-Ikhraf*[2] berkata: Jika seseorang berkata, "Hutang Zaid kepadaku lebih dari seratus dirham," maka ia tidak dianggap mengakui seratus dirham, karena itu penafian murni yang tidak menunjukkan penetapan. Ada pendapat lain bahwa itu adalah pengakuan, dan ini pendapat Abu Hanifah. Inti masalah ini adalah apakah *dalil al-khithab* (indikasi perkataan) menjadi hujjah atau tidak. Selesai.

Kemudian saya melihat Ibnu Taimiyyah dalam salah satu karyanya menukil pembedaan ini dari sebagian orang dan berkata: Ini bertentangan dengan ijma'. Sebab, orang-orang hanya memiliki dua pendapat: *Mafhum* adalah bagian dari indikasi lafaz, atau bukan bagian darinya. Pembedaan ini menciptakan pendapat ketiga. Mereka yang menganggap *Mafhum* sebagai hujjah berkata bahwa itu hujjah secara mutlak dalam perkataan, dan mereka berargumen bahwa *Mafhum* menjadi hujjah dalam perkataan manusia karena itu adalah indikasi dari sekian indikasi, seperti *'Umum*. Sedangkan qiyas tidak menjadi hujjah dalam perkataan manusia karena qiyas bukan bagian dari indikasi lafaz yang diketahui dari sisi bahasa, melainkan menjadi dalil dengan nash syariat, berbeda dengan *Mafhum* yang merupakan dalil bahasa. Syariat menjelaskan hukum dengan bahasa Arab.

Bisa dikatakan bahwa pembedaan ini mirip dengan pembedaan sebelumnya, yaitu antara *khabar* dan *insya'*, karena para penulis memberi informasi tentang hukum pemahaman, bukan menciptakan hukum. Sebagian Hanafiyyah membalikkan pendapat ini. Dalam *Hawasyi al-Hidayah* karya al-Khabbazi[3], pada bab *Jinayat al-Hajj*, Syams al-A'immah menyebutkan dalam *As-Safar al-Kabir* bahwa pengkhususan sesuatu dengan penyebutan tidak menunjukkan bahwa hukumnya berbeda, melainkan hanya berlaku pada perkataan syariat. Namun, dalam transaksi dan kebiasaan manusia, itu menunjukkan hukum yang berbeda. Hal ini didukung oleh penukilan al-Harawi sebelumnya, karena Abu Hanifah menganggapnya sebagai pengakuan meskipun ia tidak menerima *Mafhum*.

---

1 Ia adalah Muhammad bin Ahmad bin Abi Yusuf al-Harawi, qadhi Hamadan, salah seorang fuqaha terkemuka. Guru-gurunya termasuk al-Qadhi Abu 'Ashim al-'Abadi. Karyanya: *Al-Isyraf 'ala Ghawamidh al-Hukumat*. Wafat pada tahun 500 H, atau disebut 498 H. Lihat biografinya di: *Thabaqat as-Subki* (5/365), *Tahdhib al-Asma' wa al-Lughat* (2/236), *Thabaqat asy-Syafi'iyyah* karya al-Isnawi (2/519).

2 Dalam naskah (ع) tertulis "dalam *Al-Asrar*."

3 Ia adalah 'Umar bin Muhammad al-Khabbazi al-Khujandi al-Hanafi, Jalaluddin Abu Muhammad, seorang faqih Hanafi dan ahli usul. Berasal dari Khujandah, sebuah kota di Transoxiana. Ia belajar di Khwarazm dan Baghdad, berhaji dan tinggal di Makkah selama setahun, lalu pindah ke Damaskus untuk mengajar, dan wafat di sana pada lima hari terakhir Dzulhijjah 691 H. Dimakamkan di pemakaman kaum sufi. Karyanya: *Al-Mughni fi Usul al-Fiqh*, *Hawasyi 'ala al-Hidayah* tentang furu' fikih Hanafi. Lihat biografinya di: *Al-Bidayah wa an-Nihayah* (13/331), *Syadzarat adz-Dzahab* (5/419), *Al-A'lam* (5/63), *Mu'jam al-Mu'allifin* (7/315).

Bisa dikatakan bahwa tidak ada gunanya penulis menukil pendapat ini dari ayahnya, karena perbedaan pendapat ini sudah lama ada dan tidak khusus pada *Mafhum*. Al-Kiya ath-Thabari menukil perbedaan pendapat tentang apakah kaidah usul fikih yang berkaitan dengan lafaz—seperti *'Umum*, *Khushush*, dan lainnya—khusus pada perkataan syariat atau berlaku juga pada perkataan manusia. Nantinya, pada bab *'Umum*, akan disebutkan penukilan dari al-Qadhi Husain juga. Pendapat yang lebih kuat adalah kekhususan pada perkataan syariat. Hal ini didukung oleh dasar pendapat mereka bahwa *Mafhum ash-Shifah* menjadi hujjah karena mengandung makna *'illah*, dan *'illah* tidak dipertimbangkan dalam perkataan manusia, karena qiyas tidak berlaku di dalamnya secara pasti. Mereka juga berkata: Tidak mungkin pengkhususan yang disebutkan hanya terlintas di pikiran tanpa redaksi, karena itu hanya mungkin dalam perkataan Allah.

Dari sini dapat diketahui bahwa pengelompokan masalah-masalah furu' (cabang) oleh ulama muta'akhkhirin berdasarkan kaidah usuliyyah tidak lepas dari perdebatan. Imam al-Haramain menolak *Mafhum* pada sifat jika tidak mengandung makna yang sesuai dengan hukum, seperti ucapan, "Manusia yang putih memiliki kehendak," berbeda dengan sifat yang sesuai seperti *sa'imah* (yang digembalakan). Sebab, ringannya beban terlihat jelas dalam kewajiban, dan ketiadaannya dalam ketiadaan kewajiban[1].

Ibnu as-Sam'ani berkata: Ini bertentangan dengan mazhab Syafi'i, karena *'illah* tidak mensyaratkan pembalikan (*in'ikas*). Al-Imam (al-Haramain) mengemukakan keberatan ini pada dirinya sendiri dan menjawab bahwa implikasi bahasa adalah penunjukan ketika sifat tersebut merujuk pada selainnya dengan lawannya. Ia mengklaim bahwa ini adalah ketetapan bahasa dan implikasinya, berbeda dengan *'illah* yang diistinbat. Dari apa yang dinukil penulis dari Imam al-Haramain, dapat diketahui kebenaran penukilan darinya. Sebab, penulis *Al-Mahsul* dan *Al-Minhaj* menukil darinya bahwa ia memilih penolakan *Mafhum*, seperti Abu Hanifah[2], sedangkan Ibnu al-Hajib menukil darinya pendapat yang berbeda[3]. Yang ada dalam *Al-Burhan* adalah pembedaan yang dinukil oleh penulis[4].

Sebagian ulama menolak *Mafhum al-'Adad* (Mafhum Jumlah) selain *Mafhum* lainnya—maksudnya selain *Laqab*. Pendapat ini dinisbatkan kepada al-Imam (Fakhruddin ar-Razi) dalam *Al-Mahsul*. Ia menyebutkan pembedaan yang intinya bahwa *Mafhum al-'Adad* tidak[5]... Namun, yang dinukil dari Syafi'i—sebagaimana dinukil oleh al-Mawardi dan Abu Hamid—adalah bahwa *Mafhum al-'Adad* menunjukkan hukum. Ia

---

1 Lihat: *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/309-310).

2 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/259); *Al-Minhaj* karya al-Baidhawi (hal. 39), *Mi'raj al-Minhaj* (1/279), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/371), *Nihayat as-Sul* (1/316).

3 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/174), di mana ia berkata: Adapun *Mafhum ash-Shifah*, diterima oleh Syafi'i, Ahmad, al-Asy'ari, al-Imam (al-Haramain), dan banyak lainnya...

ss Lihat: *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/309), di mana ia berkata: Jika sifat-sifat itu sesuai dengan hukum-hukum yang digantungkan pada yang disifati, sesuai seperti *'illah* dengan *ma'lul*-nya, maka penyebutannya mengandung penafian hukum ketika sifat tersebut tidak ada. Contohnya sabda Nabi SAW: فِيْ سَائِمَةِ الْغَنَمِ زَكَاةٌ "Pada kambing yang digembalakan ada zakat." Penggembalaan menunjukkan ringannya beban, banyaknya manfaat, dan keberlangsungan kesehatan ternak di udara segar padang pasir dan air yang baik dari sumber-sumbernya. Makna ini mengisyaratkan kemudahan menanggung beban membantu orang yang membutuhkan ketika sebab-sebab kemudahan ternak terpenuhi. Syariat dibangun atas dasar memperhatikan hal ini, sehingga kewajiban zakat dikhususkan pada jumlah yang banyak dan diberi kelonggaran waktu yang memungkinkan manfaat tersebut tercapai. Ketika kesesuaian ini tampak, maka itu berjalan seperti *ta'lil*. Selesai maksudnya.

5 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/257-259).

memberi contoh sabda Nabi SAW: "Jika air mencapai dua qullah..." Namun, yang lebih tepat adalah bahwa ini termasuk *Mafhum asy-Syarth* (Mafhum Syarat), karena di sini tidak ada nama bilangan[1] seperti "dua" atau "tiga," melainkan yang dihitung.

مَسْأَلَةٌ: اَلْغَايَةُ قِيْلَ: مَنْطُوْقٌ وَالْحَقُّ مَفْهُوْمٌ

"*Masalah: Ghãyah (batasan), ada yang berkata itu Mantuq (yang diucapkan), tetapi yang benar adalah Mafhum (yang dipahami)*[2]."

AL-QADHI Abu Bakr (al-Baqillani) berpendapat bahwa hukum yang terkait dengan *Ghãyah* adalah *Mantuq*. Ia mengklaim bahwa ahli bahasa telah menunjukkan kepada kita sesuatu yang setara dengan nash mereka, bahwa penggantungan hukum pada *Ghãyah* diciptakan untuk menunjukkan bahwa apa yang setelahnya berlawanan dengan yang sebelumnya. Sebab, mereka sepakat bahwa *Ghãyah* bukanlah kalimat yang berdiri sendiri. Misalnya, firman Allah: حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ (Sehingga ia menikah dengan suami lain)[3] (47b) dan حَتّٰى يَطْهُرْنَ (Sehingga mereka suci)[4], pasti ada yang tersirat (*idhmãr*) di dalamnya untuk melengkapi kalimat. Yang tersirat itu bisa berupa lawan dari yang sebelumnya atau selainnya. Yang kedua salah, karena tidak ada dalam kalimat yang menunjukkan kepadanya, sehingga yang pertama yang berlaku. Takdirnya adalah: "*Hatta yuthhurna fa qrabuhunna*" (Sehingga mereka ditalak ba'in, maka hampiri mereka), dan "*Hatta tankiha fa tahalil*" (Sehingga ia menikah, maka ia halal).

Al-Qadhi berkata: Yang tersirat (*idhmãr*) sama seperti yang diucapkan (*malfuzh*), karena yang tersirat hanya terjadi karena sudah dipahami oleh orang yang mengerti bahasa. Pendapat ini diikuti oleh penulis *Al-Badi'*[5] dari kalangan Hanafiyyah, yang berkata: Menurut kami, ini termasuk *dalãlat al-isyãrah* (indikasi isyarat), bukan *Mafhum*[6]. Dari sini dapat diketahui bahwa perkataan Ibnu al-Hajib dalam penukilannya dari al-

1 Dalam naskah (ع) tertulis "tidak ada nama keadilan di sini" (*la ism 'adl huna*), kemungkinan kesalahan penulisan, seharusnya "tidak ada nama bilangan di sini" (*la ism 'adad huna*).

2 Lihat pembahasan masalah ini di: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/156), *Al-Luma'* (hal. 26), *Al-Mustashfa* (2/208), *Raudhat an-Nadhir* (hal. 237), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (3/133), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/181), *Al-Musawwadah* (hal. 320), *Mukhtashar ath-Thufi* (hal. 126), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (4/47-48), *Taysir at-Tahrir* (1/100), *Al-Ayat al-Bayyinat* karya al-'Abadi (2/30), *Fawatih ar-Rahmut* (1/432), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 182).

3 Surah Al-Baqarah, ayat 230.

4 Surah Al-Baqarah, ayat 222.

5 Penulis *Al-Badi'* adalah Muzhaffaruddin Ahmad bin 'Ali bin Tha'lab, dikenal sebagai Ibnu as-Sa'ati al-Baghdadi al-Hanafi, imam pada masanya dalam ilmu-ilmu syariat, terutama fikih dan usul fikih. Guru-gurunya: Tajuddin bin Sanjar, Zhahiruddin al-Bukhari. Murid-muridnya: Putrinya Fatimah, Ruknuddin as-Samarqandi, Nashiruddin Muhammad. Karyanya: *Badi' an-Nizhãm al-Jãmi' baina al-Bazdawi wa al-Ihkam* dalam usul fikih, sebuah karya besar yang menggabungkan metode ahli kalam dan Hanafiyyah, serta *Majma' al-Bahrain* dalam fikih. Wafat pada tahun 694 H. Lihat biografinya di: *Al-Fawa'id al-Bahiyyah fi Thabaqat al-Hanafiyyah* (hal. 26), *Al-Fath al-Mubin fi Thabaqat al-Usuliyyin* (2/94), *Al-Jawahir al-Mudhiyyah* (1/208) dan seterusnya, *Kasyf adh-Dhunun* (1/192, 480).

6 Lihat: *Al-Badi'* karya Ibnu as-Sa'ati (3/194), disertasi doktor di Fakultas Syariah dan Hukum, disusun oleh Muhammad Yahya Aq Qiya.

Qadhi, yang mengisyaratkan bahwa *Ghāyah* adalah *Mafhum*[1], tidaklah tepat. Perkataan al-Qadhi dalam *At-Taqrib* secara jelas menyebutkan apa yang telah kami sebutkan. Namun, mayoritas ulama berpendapat bahwa *Ghāyah* adalah *Mafhum*, dan mereka menolak bahwa bahasa menetapkan hal tersebut (sebagai *Mantuq*).

وَيَتْلُوْهُ الشَّرْطُ فَالصِّفَةُ الْمُنَاسَبَةُ فَمُطْلَقُ الصِّفَةِ غَيْرُ الْعَدَدِ فَالْعَدَدُ فَتَقْدِيْمُ الْمَعْمُوْلِ لِدَعْوَى الْبَيَانِيِّيْنِ إِفَادَتُهُ الْاِخْتِصَاصَ وَخَالَفَهُمْ ابْنُ الْحَاجِبِ وَأَبُو حَيَّانَ

"Dan yang mengikutinya adalah Syarth (syarat), lalu Shifah (sifat) yang sesuai, lalu sifat secara mutlak selain ʿAdad (jumlah), lalu ʿAdad, lalu mendahulukan maʿmul (objek) untuk klaim[2] ahli bayan bahwa itu menunjukkan ikhtishāsh (pengkhususan). Ibnu al-Hajib dan Abu Hayyan menentang pendapat ini."

SETELAH selesai menjelaskan bahwa *Mafhum* adalah hujjah, penulis menjelaskan tingkatan *Mafhum* dari segi kekuatan dan kelemahan. Sebab, ia belum mengurutkannya sebelumnya saat menyebutkannya. Salah satu manfaatnya adalah untuk menentukan prioritas saat terjadi pertentangan. Yang paling kuat setelah *Mafhum al-Hashr* (pembatasan) dengan *illā* (kecuali) adalah *Mafhum al-Ghāyah*. Oleh karena itu, ada yang berpendapat bahwa *Ghāyah* adalah *Mantuq*, seperti al-Qadhi. *Mafhum innamā* (hanya) juga serupa dengannya, karena memiliki keunggulan yang sama, sebagaimana akan dijelaskan nanti. Penulis menyebutkan hal ini dalam syarhnya atas *Al-Mukhtashar*, bahwa yang paling tinggi adalah *mā* dan *illā*, lalu *Mafhum innamā* dan *Ghāyah*, lalu pembatasan *mubtada* pada *khabar*, lalu *Syarth*. Selesai.

Penulis mengikuti al-Ghazali dalam mendahulukan pembatasan *mubtada* pada *khabar* atas *Syarth*. Di sini, *Syarth* didahulukan atas *Ghāyah* karena tidak ada yang mengatakan bahwa *Syarth* adalah *Mantuq*, sehingga lebih rendah dari yang sebelumnya. *Syarth* didahulukan atas *Shifah* karena sebagian ulama yang tidak menerima *Shifah*, seperti Ibnu Suraij, menerima *Syarth*. Lalu *Shifah* yang sesuai, karena disepakati oleh mereka yang menerima *Shifah*. Kemudian *Shifah* secara mutlak selain *ʿAdad*, dan perkataan penulis mengisyaratkan bahwa jenis-jenis *Shifah* lainnya seperti *ʿillah* (sebab), *zharf* (konteks waktu/tempat), dan *hāl* (keadaan) setara. Seharusnya yang paling tinggi adalah *ʿillah*, karena menunjukkan *innamā*, sehingga mendekati nash. Lalu *ʿAdad*, lalu mendahulukan *maʿmul*. Mendahulukan *maʿmul* diletakkan paling akhir karena tidak selalu menunjukkan makna dalam setiap bentuk dan kondisinya, dan karena yang terdokumentasi dari mereka yang menerimanya adalah istilah *ikhtishāsh* (pengkhususan), bukan *hashr* (pembatasan), sebagaimana dikatakan oleh ahli bayan.

Ibnu al-Hajib dan Abu Hayyan menentang pendapat ini. Ibnu al-Hajib dalam syarh *Al-Mufashshal* berkata: *Ikhtishāsh* yang dipahami banyak orang dari mendahulukan *maʿmul*

1 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-ʿAdhud (2/181).

2 Dalam naskah (ل) tertulis "untuk yang diklaim" (*famadʿā*).

adalah keliru. Berpegang pada contoh seperti firman Allah: "*Balillāha fa'bud*" (Melainkan Allah, sembahlah)[1] adalah lemah. Sebab, ada juga "*Fa'budillāha*"[2] dan "*Wa'budillāha*". Jika mendahulukan *ma'mul* menunjukkan *hashr*, maka mengakhirkan *ma'mul* seharusnya menunjukkan ketiadaan *hashr*, sebagai lawannya. Namun, perkataan Ibnu al-Hajib ini perlu ditinjau, karena ketiadaan *hashr* saat *ma'mul* diakhirkan bukan berarti mendahulukan *ma'mul* pasti menunjukkan *hashr*. Mengakhirkan *ma'mul* tidak serta-merta menunjukkan *hashr* atau ketiadaannya. Intinya, jika tujuan hanya berkaitan dengan menyembah Allah, maka *ma'mul* diakhirkan. Jika tujuannya mencakup menyembah Allah dan tidak menyembah selain-Nya, maka *ma'mul* didahulukan. Adapun "*Fa'budillāha mukhlishan*", keberadaan *mukhlishan* sudah cukup untuk menunjukkan *hashr* pada ayat pertama[3].

Abu Hayyan, di awal tafsirnya, menolak pendapat mereka yang mengklaim *ikhtishāsh*. Ia menukil dari Sibawayh bahwa mendahulukan *ma'mul* adalah untuk menunjukkan perhatian (*ihtimām*) dan kepedulian (*'ināyah*), bukan *ikhtishāsh*. Sibawayh berkata: Mereka mendahulukan sesuatu yang dianggap lebih penting dan lebih dibutuhkan penjelasannya. Ia juga menyebutkan bahwa *ihtimām* dan *'ināyah* dalam mendahulukan dan mengakhirkan adalah sama, seperti dalam contoh: "*Dharabtu Zaidan*" (Saya memukul Zaid) dan "*Zaidan dharabtu*" (Zaid yang saya pukul). Jika nama didahulukan, itu adalah bahasa Arab yang baik (48a), sebagaimana jika diakhirkan juga bahasa Arab yang baik, seperti "*Zaid dharabtu*". *Ihtimām* dan *'ināyah* dalam mendahulukan dan mengakhirkan adalah sama, seperti dalam "*Dharaba Zaid 'Umar*" (Zaid memukul Umar) dan "*Dharaba 'Umar Zaid*" (Umar memukul Zaid). Selesai[4].

Namun, ini bukan hujjah, karena Sibawayh menyebutkannya dalam bab tentang pelaku (*fā'il*) yang kata kerjanya membutuhkan objek (*maf'ul*). Ia berkata: Seperti ucapan mereka, "*Dharaba Zaidan 'Abdullāh*" (Abdullah memukul Zaid). Lalu ia berkata: Seolah-olah mereka mendahulukannya... Ini bukan tempat perdebatan, karena pembahasan adalah tentang mendahulukan *ma'mul* atas *'āmil* (pelaku kerja), bukan atas *fā'il*. Jika kamu berkata: Sibawayh menyebutkan dalam bab tentang nama yang dibangun atas kerja, seperti "*Zaidan dharabtu*", dan *ihtimām* serta *'ināyah* dalam mendahulukan dan mengakhirkan adalah sama, seperti dalam "*Dharaba Zaid 'Amran*" dan "*Dharaba 'Amran Zaid*", saya jawab: Jika ini tempat perdebatan, maka tidak ada hujjah di dalamnya. Sebab, Sibawayh menyebutkannya dari sisi kesamaan dengan mendahulukan *fā'il* atas *maf'ul* atau sebaliknya dalam kedua contoh tersebut, dan dari sisi ini hanya ada *ihtimām*, tanpa menyisakan makna khusus yang muncul saat *ma'mul* didahulukan atas *'āmil*, yaitu *hashr*[5].

---

1 Surah Az-Zumar, ayat 66.

2 Surah Az-Zumar, ayat 2.

3 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (4/57), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (3/225-235).

4 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya Abu Hayyan (1/16).

ss Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (4/57), di mana ia menukil teks Sibawayh lalu berkata: Yang benar adalah bahwa mendahulukan menunjukkan *ihtimām*, dan kadang menunjukkan *ikhtishāsh* dengan petunjuk (*qarā'in*), yang merupakan hal yang umum. *Ikhtishāsh* dan ketiadaannya bisa muncul dalam satu ayat, seperti firman Allah: أَغَيْرَ اللهِ تَدْعُوْنَ إِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُوْنَ (Apakah selain Allah yang kamu seru jika kamu orang-orang yang jujur? Bahkan Dialah yang kamu seru) (Al-An'am: 40-41). Mendahulukan pada yang pertama jelas bukan untuk *ikhtishāsh*, sedangkan pada "*iyyāhu*" jelas untuk *ikhtishāsh*. Para ahli bayan yang teliti berpendapat bahwa ini adalah hal yang umum, bukan pasti, dengan dalil seperti: كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوْحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ (Sekali-kali tidak, Kami telah memberi petunjuk, dan Nuh Kami beri petunjuk sebelumnya) (Al-An'am: 84), dan أَفِي اللهِ شَكٌّ (Apakah ada keraguan tentang Allah?) (Ibrahim: 10), jika kita

Perkataan Sibawayh bisa dipahami bahwa *ihtimām* dan *'ināyah* dalam mendahulukan dan mengakhirkan adalah sama dari segi pengaitan (*isnād*) dan realitas dalam kalimat, serta hubungan kerja dengan pelaku dan objek, bukan dari segi makna tambahan yang tersirat. Dalam perkataannya ada yang mengisyaratkan hal ini, di mana ia berkata: Seolah-olah mereka mendahulukan sesuatu yang lebih penting bagi mereka dan lebih membutuhkan penjelasan, meskipun semuanya penting. Perhatikan bagaimana ia menetapkan makna tambahan dalam mendahulukan dengan menggunakan bentuk *af'al at-tafdhil* (bentuk perbandingan). Jika kedua perkataannya dipahami dengan cara ini, dan kesamaan mendahulukan dan mengakhirkan hanya berlaku pada *isnād* yang terjadi, serta bahwa penunjukannya tidak berubah saat mendahulukan atau mengakhirkan, kecuali bahwa mendahulukan menambah *ihtimām*, maka dapat diketahui bahwa tidak ada dalam perkataan Sibawayh yang mencegah *ikhtishāsh* saat *'āmil* diakhirkan. Kami tidak menolak bahwa mendahulukan dan mengakhirkan adalah sama dalam hal hubungan kerja dengan pelaku dan objek, tetapi yang diklaim adalah makna tambahan di luar itu.

Anehnya, Abu Hayyan menyebutkan perkataan Sibawayh setelah perkataannya yang pertama, untuk mendukung dan menetapkan bahwa *ikhtishāsh* tidak mungkin terjadi. Sebagian ulama muta'akhkhirin berargumen bahwa *hashr* tidak terjadi dengan adanya kedua bentuk dalam Al-Qur'an, seperti: بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖىهَا وَمُرْسٰىهَا (Dengan nama Allah, berlayar dan berlabuhnya)[1] dan اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ (Bacalah dengan nama Tuhanmu)[2], serta yang serupa seperti فَاعْبُدِ اللَّهَ dan بِاللَّهِ فَاعْبُدْ. Setiap bentuk ini fasih dalam konteksnya, dan mendahulukan tidak selalu menggantikan mengakhirkan, atau sebaliknya. Bahkan, ada yang mengisyaratkan *ikhtishāsh*, karena اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ tidak mencegah membaca dengan selain nama Allah, sedangkan بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖىهَا وَمُرْسٰىهَا mencegah berlayar kecuali dengan nama-Nya. Penulis *Al-Falak ad-Dā'ir* berkata: Yang benar adalah bahwa *ikhtishāsh* tidak ditunjukkan kecuali dengan petunjuk (*qarā'in*), jika tidak, banyak ayat Al-Qur'an yang menyebutkan *ikhtishāsh* tanpa benar-benar ada, seperti: اِنَّ لَكَ اَلَّا تَجُوْعَ فِيْهَا وَلَا تَعْرٰى (Sesungguhnya bagimu untuk tidak lapar di dalamnya dan tidak telanjang)[3], padahal itu tidak khusus untuknya, karena Hawa juga demikian[4].

anggap yang setelah *zharf* sebagai *mubtada*. Selesai maksudnya.

1 Surah Hud, ayat 41.

2 Surah Al-'Alaq, ayat 1.

3 Surah Thaha, ayat 118.

4 Lihat: *Al-Falak ad-Dā'ir 'ala al-Mathal as-Sā'ir* (hal. 257) dan seterusnya.

IKHTISHASH

وَالْاِخْتِصَاصُ الْحَصْرُ خِلَافًا لِلشَّيْخِ الْإِمَامِ حَيْثُ أَثْبَتَهُ وَقَالَ: لَيْسَ هُوَ الْحَصْرُ

"Dan ikhtishāsh adalah hashr, berbeda dengan Syaikh al-Imam (al-Ghazali) yang menetapkannya, dan berkata: Itu bukan hashr."

DI KALANGAN ahli bayan terkenal bahwa mendahulukan *ma'mul* menunjukkan *ikhtishāsh*, dan banyak orang memahami *ikhtishāsh* sebagai *hashr*. Jika kamu berkata, "*Zaidan dharabtu*" (Zaid yang saya pukul), maknanya[1] adalah: "*Mā dharabtu illā Zaidan*" (Saya tidak memukul kecuali Zaid). Ayah penulis menentang pendapat ini (48b) dan berkata: Para ulama terkemuka hanya menyebutkan *ikhtishāsh* dalam mendahulukan *ma'mul*, bukan *hashr*, seperti az-Zamakhshari dalam "*Iyyāka na'bud*"[2] dan lainnya[3]. Yang benar adalah bahwa *ikhtishāsh* dan *hashr* berbeda.

Perbedaan di antara keduanya adalah bahwa *ikhtishāsh* berasal dari *khushushiyyah* (pengkhususan). *Khushush* terdiri dari dua hal: pertama, sesuatu yang umum dan bersama antara banyak hal; kedua, makna yang menyertainya sehingga memisahkannya dari yang lain. Misalnya, "*Dharaba Zaid*" (Memukul Zaid) lebih khusus daripada memukul secara mutlak. Jika kamu berkata, "*Dharabtu Zaidan*" (Saya memukul Zaid), kamu memberitakan tentang pemukulan secara umum yang terjadi darimu pada orang tertentu, sehingga pemukulan yang diberitakan menjadi khusus karena adanya dirimu dan Zaid. Ketiga makna ini—yaitu pemukulan secara mutlak, bahwa itu terjadi darimu, dan bahwa itu terjadi pada Zaid—bisa jadi semua dimaksudkan oleh pembicara secara setara, atau ia

1 Dalam naskah (ل) tertulis "ia berkata" (*yaqul*).

2 Surah Al-Fatihah, ayat 5.

ss Az-Zamakhshari dalam *Al-Kasyyāf* berkata: Mendahulukan *maf'ul* adalah untuk *ikhtishāsh*, seperti firman Allah: قُلْ اَفَغَيْرَ اللّٰهِ تَأْمُرُوْٓنِّيْٓ اَعْبُدُ (Katakan: Apakah selain Allah yang kamu perintahkan aku sembah?) (Az-Zumar: 64), dan قُلْ اَغَيْرَ اللّٰهِ اَبْغِيْ رَبًّا (Katakan: Apakah selain Allah yang aku cari sebagai Tuhan?) (Al-An'am: 164). Maknanya: Kami mengkhususkan-Mu dengan ibadah dan kami mengkhususkan-Mu dengan permintaan pertolongan. Lihat: *Al-Kasyyāf* karya az-Zamakhshari (1/13).

lebih mengutamakan salah satunya. Hal ini diketahui dari apa yang ia mulai. Memulai dengan sesuatu menunjukkan perhatian kepadanya. Jika kamu berkata, "*Zaidan dharabtu*", maka diketahui bahwa kekhususan pemukulan pada Zaid adalah yang dimaksudkan.

Tidak diragukan bahwa semuanya terdiri dari yang khusus dan yang umum dari dua sisi[1]. Kadang dimaksudkan dari sisi keumumannya, kadang dari sisi kekhususannya. Maksud dari sisi kekhususannya adalah *ikhtishāsh*, yaitu yang paling penting bagi pembicara dan yang ingin ia sampaikan kepada pendengar tanpa menyebutkan atau bermaksud pada selainnya, baik dengan penetapan maupun penafian. Sedangkan *hashr* berarti menetapkan yang disebutkan dan menafikan selainnya, yang merupakan makna tambahan di atas *ikhtishāsh*. Makna ini muncul dalam "*Iyyāka na'bud*" karena diketahui bahwa tidak ada yang disembah selain Allah, bukan karena ketetapan lafaz itu sendiri. Bukankah kamu melihat bahwa pada ayat-ayat lain, makna ini tidak berlaku secara konsisten? Misalnya, firman Allah: أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ (Apakah selain agama Allah yang mereka cari?)[2]. Jika ini dianggap bermakna "*Mā yabghuna illā ghaira dinillāhi*" (Mereka tidak mencari kecuali selain agama Allah), dan hamzah penyangkalan masuk ke dalamnya, maka yang disangkal adalah *hashr*, bukan sekadar mencari selain agama Allah. Tidak diragukan bahwa sekadar mencari selain agama Allah[3] adalah sesuatu yang disangkal, demikian pula ayat-ayat lainnya jika kamu perhatikan. Selesai secara ringkas.

Intinya: *Ikhtishāsh* adalah memberikan hukum pada sesuatu dan diam tentang selainnya, sedangkan *hashr* adalah memberikan hukum pada sesuatu dan menyebutkan penafian pada selainnya. Dalam *ikhtishāsh* ada satu proposisi, dalam *hashr* ada dua proposisi. Perbedaan ini dapat dibuktikan dengan firman Allah: يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ (Dia mengkhususkan rahmat-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki)[4]. Tidak boleh dikatakan bahwa rahmat-Nya dibatasi (*hashr*), karena rahmat-Nya tidak dapat dibatasi[5].

مَسْأَلَةٌ: «إِنَّمَا» قَالَ الْآمِدِيُّ وَأَبُو حَيَّانٍ: لَا تُفِيدُ الْحَصْرَ وَأَبُو إِسْحَاقَ الشِّيرَازِيُّ وَالْغَزَالِيُّ وَالْكِيَا وَالشَّيْخُ الْإِمَامُ: تُفِيدُ فَهْمًا وَقِيلَ: نُطْقًا

"Masalah: Innamā, al-Amidi dan Abu Hayyan berkata: Tidak menunjukkan hashr (pembatasan). Abu Ishaq asy-Syirazi, al-Ghazali, al-Kaya, dan Syaikh al-Imam[6] berkata: Menunjukkan melalui Mafhum (pemahaman). Ada juga yang berkata: Menunjukkan melalui Mantuq (ucapan)."

PARA ulama usul berbeda pendapat tentang *innamā*, apakah menunjukkan *hashr* atau

1 Dalam naskah (ك) tertulis "dan umum dari dua sisi" (*wa 'ām jihatayn*).
2 Surah Ali Imran, ayat 83.
3 Dalam naskah (ك) tertulis "mencari mereka" (*baghyihim*).
4 Surah Al-Baqarah, ayat 105, dan Surah Ali Imran, ayat 74.
5 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (4/58-59).
6 Dalam teks yang dicetak: "*dan Imam ar-Razi*".

tidak. Sebagian berkata: Menunjukkan[1], sebagian berkata: Tidak menunjukkan. Di antara mereka yang mengatakan menunjukkan, terjadi perbedaan: apakah itu melalui *Mantuq* atau *Mafhum*[2]? Pendapat bahwa *innamã* tidak menunjukkan *hashr* adalah pandangan al-Amidi[3], bahwa *innamã* hanya menegaskan penetapan (*ta'kid al-ithbāt*)[4]. Ini sejalan dengan perkataan Ibnu Daqiq al-'Id, yang berkata: Jika konteks dan maksud kalimat menunjukkan *hashr* pada sesuatu yang khusus, maka batasi dengannya. Jika tidak, maka anggap *hashr* secara mutlak. Contohnya, firman Allah: إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ (Sesungguhnya engkau hanyalah pemberi peringatan)[5]. Rasulullah SAW tidak terbatas pada sifat pemberi peringatan, karena ia memiliki banyak sifat mulia lainnya seperti pemberi kabar gembira dan lain-lain. Namun, konteks kalimat mengisyaratkan *hashr* pada sifat pemberi peringatan bagi mereka yang tidak beriman.

Pendapat ini dipilih oleh Syaikh Abu Hayyan, yang berkata: *Innamã* tidak menunjukkan *hashr* secara bahasa, sebagaimana *hashr* juga tidak dipahami dari saudara-saudaranya yang menggunakan *mã* sebagai penegas, seperti *la'alla* (mungkin). Tidak ada beda antara "*La'alla Zaid qã'im*" (Mungkin Zaid berdiri) dan "*La'allamã Zaid qã'im*", atau "*In Zaid qã'im*" (Jika Zaid berdiri) dan "*Innamã Zaid qã'im*". Jika *hashr* dipahami, itu hanya dari konteks kalimat, bukan karena *innamã* menunjukkannya (49a). Abu Hayyan sangat menentang mereka yang berbeda pendapat dengannya dan menukil pendapat ini dari ahli Basrah, tetapi pendapatnya ini perlu ditinjau. Sebab, al-Azhar[6] dalam *Az-Zãhir*, menukil dari ahli bahasa bahwa *innamã* mengandung penetapan (*ijãb*)[7] pada sesuatu dan penafian

---

ss Shafi al-Hindi memilih bahwa *innamã* menunjukkan *hashr* dan membuktikannya dengan penukilan, penggunaan, dan makna. Untuk penukilan, Abu Ali al-Farisi menukil dari ahli nahwu bahwa *innamã* untuk *hashr*. Untuk penggunaan, seperti firman Allah: إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ (Dan sesungguhnya Allah hanyalah Tuhan Yang Esa) (An-Nisa: 171), dan puisi al-Farazdaq:

انا الذائد الحامى الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا و مثلى

(Aku pelindung yang menjaga kehormatan, dan hanya orang sepertiku yang membela kehormatan mereka).

Jika *innamã* tidak untuk *hashr*, tujuan pujian penuh penyair untuk dirinya dan sepertinya tidak akan tercapai, karena sesuatu yang tidak khusus tidak layak dipuji. Untuk makna, *in* untuk penetapan dan *mã* untuk penafian, dan asalnya tidak ada perubahan makna saat digabung. Jika dikatakan bahwa gabungan ini menunjukkan penetapan selain yang disebutkan, penafian yang disebutkan, atau sebaliknya, yang pertama salah secara ijma, sehingga yang kedua yang berlaku, yaitu *hashr*. Selesai maksudnya. Lihat: *Nihayat al-Wushul* karya al-Hindi (hal. 191), *Al-Mahsul* karya ar-Razi (hal. 81), *Mi'raj al-Minhaj* (1/267), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (hal. 14).

2 Dasar perbedaan pendapat: Az-Zarkasyi dalam *Al-Bahr al-Muhith* (2/325) menukil dari Ibnu al-Hawbi bahwa perbedaan ini berdasarkan apakah *istitsnã*' (pengecualian) dari penafian adalah penetapan atau bukan. Jika itu penetapan, maka *hashr* ditunjukkan melalui *Mantuq*. Jika tidak, maka melalui *Mafhum*. Dalam *Salãsil adh-Dhahab* (hal. 268), ia berkata: Sumber perbedaan adalah apakah *innamã* tersusun dari *in* yang menegaskan dan *mã* yang menafikan, atau satu kata yang diciptakan untuk hukum ini, atau bermakna *mã* dan *illã*. Pada dua pendapat pertama, penunjukannya melalui *Mantuq*, berbeda dengan pendapat ketiga. Selesai.

3 Lihat: *Al-Ihkam* karya al-Amidi (3/140).

4 Ini pendapat mayoritas Hanafiyyah, ath-Thufi dari Hanabilah, dan yang sependapat dengannya. Ini juga tersirat dari perkataan Imam al-Haramain dalam *Al-Burhan*, di mana ia berkata: Adapun yang tidak memiliki makna, maka *mã* mencegah kerja seperti tanpa *mã*, seperti "*In Zaidun muntaliq*" (Jika Zaid pergi) dan "*Innamã Zaid muntaliq*". Lihat: *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/391, 419), *Al-Musawwadah* (hal. 316), *Mukhtashar ath-Thufi* (hal. 121), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/357), *Al-Bahr al-Muhith* (1/325), *Taysir at-Tahrir* (1/132), *Fawatih ar-Rahmut* (1/434).

5 Surah An-Nazi'at, ayat 45.

6 Ia adalah Abu Manshur Muhammad bin Ahmad bin al-Azhar, dikenal sebagai al-Azhari, imam dalam fikih dan bahasa, lebih dikenal dalam ilmu bahasa. Lahir tahun 282 H, wafat tahun 370 H. Guru-gurunya: Abu al-Fadhl al-Mundziri, Niftawayh, Ibnu as-Sarraj. Murid-muridnya: Abu Ya'qub al-Qarrab, Abu Dzarr, al-Husain al-Basyani. Karyanya: *At-Tahdzib fi al-Lughah*, *At-Taqrib fi at-Tafsir*, syarh atas karya al-Muzani. Lihat biografinya di: *Wafayat al-A'yan* (4/334) dan seterusnya, *Thabaqat asy-Syafi'iyyah* karya as-Subki (3/63), *Mu'jam al-Udaba'* (17/164).

7 Dalam naskah (ع) tertulis "*innamã* mengandung penetapan" (*innamã yaqtadhi ijãb*).

pada selainnya. Contohnya: "*Innamã al-mar'u bi ashgharaih*"[1] (Sesungguhnya manusia itu bergantung pada dua anggota kecilnya), artinya: Kesempurnaannya terletak pada kedua anggota ini (hati dan lidah), bukan pada penglihatan atau penampilannya.

Pendapat bahwa *innamã* menunjukkan *hashr* melalui *Mafhum* dipegang oleh Syaikh Abu Ishaq dan yang disebutkan oleh penulis[2]. Namun, ini perlu ditinjau, karena al-Ghazali menukil dari al-Qadhi bahwa *innamã* zahirnya menunjukkan *hashr*, tetapi juga memungkinkan untuk penegasan (*ta'kid*), dan ini adalah pendapat yang dipilih[3]. Al-Kiya setuju dengannya. Dalam *At-Taqrib*, al-Qadhi berkata: *Innamã* memungkinkan untuk penegasan penetapan dan untuk *hashr*, dan ia mengklaim bahwa orang Arab menggunakannya untuk kedua makna tersebut. Ia juga berkata: Tidak jauh untuk mengatakan bahwa *innamã* zahirnya menunjukkan *hashr*.

As-Sakkaki berkata: *Hashr* pada *innamã* bukan karena *mã* berfungsi sebagai penafian, seperti yang dipahami oleh mereka yang tidak mendalami ilmu nahwu—ia merujuk pada metode ar-Razi dan al-Baidhawi. Sebab, jika *mã* untuk penafian, ia harus berada di awal kalimat. *Mã* di sini adalah *mã* yang mencegah *in* dari beroperasi (*kãffah*). Ia menukil dari Ali bin 'Isa ar-Rab'i[4] dengan pujian, bahwa *in* menegaskan pengaitan predikat pada subjek (*ta'kid ithbãt al-musnad lil musnad ilaih*), dan *mã* memperkuatnya[5], sehingga sesuai dengan makna *hashr*[6]. Namun, ini perlu ditinjau, karena penegasan bertingkat (*ta'kid 'ala ta'kid*) tidak selalu mengandung *hashr*, seperti dalam "*Qãma al-qawmu kulluhum ajma'un*" (Semua orang berdiri seluruhnya).

Sebagian guru kami berkata: Bukti terbaik bahwa *innamã* menunjukkan *hashr* adalah pemisahan kata ganti setelahnya, seperti *huwa* (dia). Adapun argumen Ibnu Daqiq al-'Id bahwa Ibnu Abbas[7] memahami *hashr* dari sabda Nabi SAW: إِنَّمَاالرِّبَا فِى النَّسِيْئَةِ (Sesungguhnya riba itu ada pada penangguhan)[8][9], ini perlu ditinjau. Sebab, Ibnu Abbas meriwayatkan hadis ini dengan redaksi tersebut, tetapi juga meriwayatkannya dari Usamah bin Zaid[10]

---

1 Lihat: *Al-Amthal* karya Abu 'Ubaid (hal. 98), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (1/326), *Lisãn al-'Arab* (4/458, edisi Dar Shadir). Ibnu Manzhur berkata: Maknanya, manusia mengatasi urusan dengan akal dan lisannya. Selesai.

2 Lihat: *Al-'Iddah* karya Abu Ya'la (2/479), *Al-Luma'* (hal. 26), *At-Tabshirah* (hal. 239), *Al-Musawwadah* (hal. 316), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/357), *Al-Qawa'id wa al-Fawa'id al-Usuliyyah* (hal. 391), *Al-Ayat al-Bayyinat* karya al-'Abadi (2/43) dan seterusnya, *Irsyad al-Fuhul* (hal. 82).

ss Lihat: *Al-Mustashfa* karya al-Ghazali (2/206-207), di mana ia berkata: Al-Qadhi mengakui bahwa *innamã* zahirnya menunjukkan *hashr*, tetapi juga memungkinkan untuk *ta'kid*, seperti firman Allah: إِنَّمَا اللّٰهُ إِلٰهٌ وَّاحِدٌ (An-Nisa: 171) dan إِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا (Hanya orang-orang berilmu dari hamba-hamba-Nya yang takut kepada Allah) (Fatir: 28), yang mengisyaratkan *hashr*. Namun, kadang seseorang berkata: "*Innamã an-nabi Muhammad*" atau "*Innamã al-'ãlim fi al-balad Zaid*", dengan maksud kesempurnaan dan penegasan. Ini adalah pendapat yang kami pilih. Selesai maksudnya.

4 Ia adalah Ali bin 'Isa bin al-Farajbin Shalih ar-Rab'i, Abu al-Hasan, salah satu imam ahli nahwu yang terkemuka, penulis karya-karya bagus, seperti syarh *Al-Idhah*, *Al-Badi'*, syarh *Al-Balaghah*, dan syarh *Mukhtashar al-Jurmi*. Wafat tahun 420 H. Lihat biografinya di: *Wafayat al-A'yan* (3/336), *Inbãh ar-Ruwãt* (2/197), *Bughyat al-Wu'ãh* (2/181), *Mu'jam al-Udaba'* (14/78).

5 Dalam naskah (ك) tertulis "dan *mã* yang menegaskan" (*wa mã yu'akkiduh*).

6 Lihat: *Miftãh al-'Ulum* karya as-Sakkaki (hal. 162, edisi Mathba'ah at-Taqaddum al-'Ilmiyyah).

ss Ia adalah Abdullah bin al-Abbas bin Abdul Muthalib, sepupu Rasulullah SAW, dikenal sebagai *Hibr al-Ummah* (cendekiawan umat) dan *Turjumãn al-Qur'ãn* (penafsir Al-Qur'an), salah satu dari enam sahabat yang banyak meriwayatkan hadis. Rasulullah SAW mendoakannya: اَللّٰهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيْلَ (Ya Allah, pahamkan dia dalam agama dan ajarkan dia tafsir). Wafat di Thaif tahun 68 H. Lihat biografinya di: *Al-Ishãbah* (2/303), *Al-Isti'ãb* (2/250), *Syadzarat adh-Dzahab* (1/55), *Thabaqat al-Mufassirin* (1/232).

8 Dalam naskah (ك) tertulis "*innamã ar-ribã fi sittati*", yang merupakan kesalahan penulisan.

9 Hadis dengan redaksi ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam Shahih-nya. Lihat: *Shahih Muslim* (3/1218).

10 Ia adalah sahabat mulia Usamah bin Zaid bin Haritsah bin Syarahbil, Abu Muhammad, atau Abu Zaid, dikenal sebagai *Hibb Rasulillãh wa ibn hibbihi* (cinta Rasulullah dan anak dari cinta Rasulullah). Ibunya adalah Ummu Aiman,

dengan redaksi: "*Laisa ar-ribã illã fi an-nasi'ah*" (Tidak ada riba kecuali pada penangguhan) [1], sebagaimana dalam Shahih[2] Muslim[3]. Redaksi kedua ini disepakati sebagai bentuk *hashr*. Apa yang mencegah Ibnu Abbas memahami *hashr* dari redaksi yang disepakati ini, bukan dari *innamã* yang diperselisihkan? Seseorang sekaliber Syaikh yang teliti tidak seharusnya menganggap kedua redaksi ini setara.

Pendapat bahwa *innamã* menunjukkan *hashr* melalui *Mantuq*[4] dinukil oleh Syaikh Abu Ishaq dalam *At-Tabshirah*[5] dari al-Qadhi Abu Hamid al-Marwazi[6]. Ia berkata, meskipun menolak *dalil al-khithãb* (indikasi perkataan): Manfaat perbedaan ini tampak jika seseorang berkata: "*Innamã qãma Zaid*" (Hanya Zaid yang berdiri), lalu berkata: "*Wa 'Amr*" (dan Amr). Apakah "*Wa 'Amr*" ini merupakan pengkhususan (*takhsish*) atau pencabutan (*naskh*)? Bagi yang berkata bahwa *innamã* menunjukkan melalui *Mantuq* bahwa tidak ada yang berdiri selain Zaid, maka itu adalah *naskh*. Bagi yang berkata melalui *Mafhum*, maka itu adalah *takhsish*.

وَبِالْفَتْحِ اَلْأَصَحُّ أَنَّ حَرْفَ «أَنَّ» فِيهَا فَرْعُ الْمَكْسُورَةِ وَمِنْ ثَمَّ اِدَّعَى الزَّمَخْشَرِيُّ إِفَادَتَهُ الْحَصْرَ

"Dengan fathah, pendapat yang lebih sahih adalah bahwa huruf anna di dalamnya adalah cabang dari yang ber-kasrah, dan dari sinilah az-Zamakhshari mengklaim bahwa itu menunjukkan [7] *hashr.)"*

pengasuh Rasulullah SAW. Rasulullah menunjuknya sebagai panglima pasukan besar saat usianya 18 atau 20 tahun. Ia menjauhkan diri dari fitnah setelah pembunuhan Utsman, tinggal di Muzah (Damaskus), lalu Makkah, lalu Madinah, dan wafat di Madinah pada masa kekhalifahan Muawiyah bin Abi Sufyan tahun 54 H. Banyak meriwayatkan hadis dan memiliki banyak keutamaan. Lihat biografinya di: *Al-Ishãbah* (1/31), *Al-Isti'ãb* (1/57), *Tahdzib al-Asma'* (1/113).

1 Dalam naskah (ك) tertulis "*laisa ar-ribã illã fi sittati*", yang merupakan kesalahan penulisan.

2 Hadis dengan redaksi ini tidak ada dalam *Shahih Muslim*. Muslim meriwayatkan hadis serupa dari Usamah bin Zaid secara marfu': "*Lã ribã fimã kãna yadan biyad*" (Tidak ada riba dalam transaksi tangan ke tangan). Lihat: *Shahih Muslim* (3/1218). Al-Bukhari dan an-Nasa'i meriwayatkan dari Usamah bin Zaid secara marfu': "*Lã ribã illã fi an-nasi'ah*". Lihat: *Shahih al-Bukhari* (3/98), *Sunan at-Tirmidzi* (7/247).

3 Ia adalah Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim, Abu al-Husain, al-Qusyairi, salah satu imam terkemuka dalam ilmu hadis. Lahir tahun 206 H, berkeliling ke banyak negeri, belajar dari Yahya bin Yahya an-Naisaburi, Ahmad bin Hanbal, dan Ishaq bin Rahawaih. At-Tirmidzi meriwayatkan darinya. Ia berkali-kali ke Baghdad dan meriwayatkan dari penduduknya. Ia seorang pedagang dengan harta dan kekayaan. Wafat tahun 261 H. Karyanya: *Shahih* yang terkenal, disusun dari 800.000 hadis, *Al-Musnad al-Kabir* berdasarkan nama perawi, *Al-Jãmi' al-Kabir* berdasarkan bab, *Kitab al-'Ilal*, *Al-Kunã*, dan *Awhãm al-Muhaddithin*. Lihat biografinya di: *Wafayat al-A'yan* (5/194) dan seterusnya, *Syadzarat adh-Dzahab* (2/144), *Tadzkirat al-Huffãzh* (2/588), *Thabaqat al-Hanabilah* (1/337).

4 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/169), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 57), *Mi'raj al-Minhaj* (1/268), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/357), *Nihayat as-Sul* (1/204), *At-Tamhid* karya al-Isnawi (hal. 218), *Al-Qawa'id wa al-Fawa'id al-Usuliyyah* (hal. 391), *Taysir at-Tahrir* (1/102).

5 Lihat: *At-Tabshirah* karya asy-Syirazi (hal. 239).

6 Ia adalah Ahmad bin 'Amir bin Bisyr al-'Amiri, al-Qadhi, salah satu imam Syafi'iyyah, hafizh, ahli usul, dan mendalam ilmunya. Al-Nawawi berkata: Ia dikenal sebagai al-Qadhi Abu Hamid, menulis dalam usul dan fikih. Guru-gurunya: Abu Ishaq. Murid-muridnya: Abu Hayyan at-Tauhidi, Abu Ishaq al-Mahrani, Abu Fayyadh al-Bashri. Karyanya: *Al-Isyrãf 'ala al-Usul* dalam usul fikih, *Al-Jãmi' fi al-Fiqh*, mencakup usul dan furu', menjadi rujukan Syafi'iyyah dalam permasalahan sulit, serta syarh atas *Mukhtashar al-Muzani*. Wafat tahun 361 H. Lihat biografinya di: *Wafayat al-A'yan* (1/69) dan seterusnya, *Thabaqat as-Subki* (3/12), *Al-Bidayah wa an-Nihayah* (11/209), *Syadzarat adh-Dzahab* (3/0), *Thabaqat al-Fuqaha'* karya al-'Abadi (hal. 67).

7 Dalam teks yang dicetak dan syarh al-Mahalli: "*ifãdatahã*" (menunjukkan). Lihat: *Mutun al-Asanid wa al-Usul* (hal. 133), *Syarh al-Mahalli* dengan catatan al-Banani (1/142).

PEMBAHASAN sebelumnya adalah tentang *innamã* dengan kasrah pada *in*. Adapun yang dengan fathah (*annamã*), az-Zamakhshari mengklaim dalam tafsirnya pada ayat: قُلْ اِنَّمَا يُوْحٰٓى اِلَيَّ اَنَّمَآ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ (Katakan: Sesungguhnya yang diwahyukan kepadaku hanyalah bahwa Tuhan kalian adalah Tuhan Yang Esa)[1], bahwa itu menunjukkan *qashr* (pembatasan) [2]. Penulis menganggap dasar pendapat ini adalah kaidah nahwu, yaitu bahwa *annamã* adalah cabang dari *innamã* yang ber-kasrah, dan ini pendapat yang lebih sahih. Ada juga yang berkata: *Annamã* adalah asal, dan ada yang berkata: Keduanya masing-masing adalah asal tersendiri. Demikian tiga pendapat yang dinukil oleh Ibnu al-Khabbaz an-Nahwi[3].

Dari sini, aneh jika Syaikh Abu Hayyan mengklaim bahwa az-Zamakhshari sendirian dalam pendapat ini, dan bahwa *hashr* hanya dikenal pada *innamã* dengan kasrah. Ini ditolak, karena *annamã* adalah cabang dari *innamã*. Oleh karena itu, Sibawayh dalam bab *in* dan saudara-saudaranya, pada pembahasan lima huruf, menganggap *in* dan *an* sebagai satu. Jika *annamã* adalah cabang dari *innamã*, maka setiap hukum yang berlaku pada asal juga berlaku pada cabang, kecuali ada penghalang.

Ada keberatan terhadap az-Zamakhshari bahwa klaim *hashr* pada *annamã* adalah salah, karena itu mengisyaratkan bahwa tidak ada yang diwahyukan kepadanya kecuali tauhid, dan ini aneh dari dua sisi (49b):

1. Az-Zamakhshari memegang pendapat ini berdasarkan pandangan Mu'tazilah yang keliru dalam menolak sifat-sifat Allah. Bahkan, mungkin ini adalah dasar klaimnya tentang *hashr*[4].
2. *Hashr* ini bersifat terbatas (*muqayyad*), karena konteksnya ditujukan kepada orang-orang musyrik. Maknanya: Tidak diwahyukan kepadaku dalam urusan ketuhanan kecuali tauhid, bukan kesyirikan. Ahli bayan menyebutnya *qashr qalb*, yaitu pembalikan untuk mengubah keyakinan lawan bicara.

1 Surah Al-Anbiya, ayat 108.

2 Az-Zamakhshari berkata: *Innamã* untuk membatasi hukum pada sesuatu atau sesuatu pada hukum, seperti "*Innamã Zaid qã'im*" (Hanya Zaid yang berdiri) dan "*Innamã yaqumu Zaid*" (Hanya Zaid yang berdiri). Kedua contoh ini ada dalam ayat ini: "*Innamã yuhã ilayya*" dengan pelakunya seperti "*Innamã yaqumu Zaid*", dan "*Annamã ilãhukum ilãhun wãhid*" seperti "*Innamã Zaid qã'im*". Manfaatnya: Menunjukkan bahwa wahyu kepada Rasulullah SAW terbatas pada penegasan tauhid. Lihat: *Al-Kasyyãf* karya az-Zamakhshari (3/139).

3 Ia adalah Ahmad bin al-Husain bin Ahmad bin Ma'ali bin Manshur bin Ali Syamsuddin, Ibnu al-Khabbaz al-Mawshili an-Nahwi, guru terkemuka, ulama terbesar pada masanya dalam nahwu, fikih, 'arudh, dan faraidh. Karyanya: *An-Nihayah fi an-Nahw*, syarh *Alfiyyah Ibnu Mu'ti*, dan syarh *Ad-Durrah*. Wafat tahun 637 H. Lihat biografinya di: *Bughyat al-Wu'ãh* (1/304).

4 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (2/333).

BAHASA, KATA DAN MAKNA

مَسْأَلَةٌ: مِنَ الْأَلْطَافِ حُدُوْثُ الْمَوْضُوْعَاتِ اللُّغَوِيَّةِ لِيُعَبِّرَ عَمَّا فِي الضَّمِيْرِ وَهِيَ أَفْيَدُ مِنَ الْإِشَارَةِ وَالْمِثَالِ وَأَيْسَرُ

"Masalah: Salah satu kelembutan (lathā'if) adalah terciptanya kosa kata bahasa agar dapat mengungkapkan apa yang ada di dalam hati, dan ini lebih bermanfaat daripada isyarat dan contoh, serta lebih mudah."

ALASAN mengapa ini termasuk kelembutan adalah kebutuhan makhluk untuk saling memberitahu apa yang ada di hati mereka, baik untuk urusan duniawi (*mu'āmalāt*) maupun akhirat (*ma'rifah* dan *ahkām*). Maka, diciptakanlah kosa kata untuk makna-maknanya dan diajarkan kepada mereka menurut pendapat *tawqif* (penetapan ilahi), atau mereka diberi kemampuan untuk menciptakan kosa kata bagi makna-maknanya menurut pendapat *isthilāh* (konvensi manusia).

Oleh karena itu, penulis menggunakan istilah *huduth* (tercipta) untuk menunjukkan bahwa ini adalah kelembutan pada kedua pendapat tersebut, berbeda dengan ungkapan Ibnu al-Hajib yang menggunakan *ihdāth* (penciptaan)[1], karena itu mengesankan pembatasan pada pendapat *tawqif*.

Kemudian, penulis menjelaskan bahwa hal ini dilakukan melalui ucapan, bukan isyarat atau contoh, karena ucapan lebih bermanfaat dan lebih mudah.

- **Lebih bermanfaat**: Karena kosa kata mencakup segala yang ada (*mawjud*) dan yang tidak ada (*ma'dum*), sedangkan isyarat hanya untuk yang ada, dan contoh—yaitu membuat sesuatu yang ada di hati menjadi bentuk yang serupa[2]—juga demikian, karena sulit, bahkan hampir tidak mungkin, untuk membuat contoh yang sesuai untuk segala sesuatu.

1 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/115), di mana ia berkata: "Dan termasuk kelembutan Allah adalah penciptaan (*ihdāth*) kosa kata bahasa."

2 Lihat: *Nihayat as-Sul* karya al-Isnawi (1/126), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/200), *Irsyad al-Fuhul*.

- **Lebih mudah**: Karena ucapan sesuai dengan sifat alami; huruf-huruf adalah sifat-sifat yang muncul dari nafas secara alami, dan tidak diragukan bahwa yang sesuai dengan sifat alami lebih mudah daripada yang lain. Dengan demikian, beban menjadi ringan dan manfaatnya meluas[1].

وَهِيَ الْأَلْفَاظُ الدَّالَّةُ عَلَى الْمَعَانِي

"Dan itu adalah kosa kata yang menunjukkan makna-makna."

KATA ganti merujuk pada kosa kata bahasa (*mawdhu'āt lughawiyyah*). *Alfāzh* (kosa kata) adalah genus yang dekat, sehingga tidak termasuk sesuatu yang menunjukkan makna tetapi bukan kosa kata, seperti tulisan, simpul, dan isyarat—semuanya tidak termasuk dalam bahasa (*lughah*). Yang dimaksud dengan *alfāzh* adalah segala yang diucapkan secara hakiki atau hukmi, sehingga mencakup kata ganti tersembunyi (*dhama'ir mustatirah*) dalam kata kerja, karena dianggap diucapkan secara hukmi, dengan bukti pengaitan kata kerja kepadanya, bolehnya penegasan (*ta'kid*), dan penggabungan (*'athf*) padanya.

Dengan "menunjukkan makna-makna," maka kosa kata yang tidak digunakan (*muhmalāt*)[2] tidak termasuk. Definisi ini mencakup kosa kata tunggal (*mufrad*) dan gabungan (*murakkab*) secara hukmi, karena bahasa berlaku untuk semuanya. Dari sini diketahui bahwa penunjukkan kosa kata gabungan pada maknanya adalah *wadh'iyyah* (ditetapkan). Penulis akan menyebutkan ini dalam bab *akhbār*. Definisi ini lebih baik daripada definisi Ibnu al-Hajib: "Setiap kosa kata yang ditetapkan untuk sebuah makna"[3], karena adanya masalah pada kata "setiap" (*kull*)[4].

وَتُعْرَفُ بِالنَّقْلِ تَوَاتُرًا أَوْ آحَادًا أَوْ بِاسْتِنْبَاطِ الْعَقْلِ مِنَ النَّقْلِ لَا بِمُجَرَّدِ الْعَقْلِ

"Dan itu dikenal melalui penukilan, baik secara mutawatir atau ahad, atau melalui penalaran akal dari penukilan, bukan dengan akal semata."

PENETAPAN kosa kata untuk makna dikenal melalui cara-cara yang terbatas (*hashr*),

1 Lihat: *Syarh al-'Adhud* atas Ibnu al-Hajib (1/115).

2 Lihat: *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/120), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 104).

3 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/11).

4 Karena kata "setiap" (*kull*) mengandung keumuman dan totalitas (*istighrāq*), sehingga tidak disebutkan dalam definisi. Sebab, esensi (*māhiyyah*) sebagaimana adanya tidak mencakup keumuman atau totalitas. Definisi harus berlaku dan dapat diterapkan pada setiap individu dari yang didefinisikan sebagai individu tersebut, dan definisi dengan sifat keumuman tidak berlaku pada setiap individu. Lihat: *Hāsyiah al-Jurjani* atas syarh al-'Adhud (1/116).

yaitu: penukilan murni (*naql*), akal murni (*'aql*), atau gabungan keduanya[1].

- **Akal murni** tidak berperan di sini, karena tidak dapat menetapkan hal-hal yang bersifat *wadh'iyyah* (konvensional)[2].
- **Penukilan murni** terbagi dua:
  1. *Mutawatir*, seperti *as-samã'* (langit), *al-harr* (panas), *al-bard* (dingin), dan sejenisnya, yang tidak memungkinkan keraguan dan memberikan kepastian (*qath'*)[3].
  2. *Ahad*, seperti *al-qar'* (haid atau suci) dan sejenisnya, yang memberikan dugaan (*zhann*), sehingga digunakan dalam masalah-masalah dugaan, bukan yang pasti (*qath'iyyah*)[4].
- **Gabungan akal dan penukilan**, seperti ketika dinukil bahwa kosa kata jamak yang didahului *alif-lam* menunjukkan keumuman (*'umum*).

Syaikh Zainuddin al-Kinani[5] keberatan terhadap contoh ini, dengan alasan bahwa kedua premisnya bersifat penukilan[6]. Jika argumen terdiri dari dua premis penukilan, tidaklah sah dikatakan bahwa itu gabungan akal dan penukilan(50a); paling-paling, akal hanya menyadari kesimpulan keduanya[7]. Keberatan ini ditolak, karena argumen tidak terdiri dari dua premis penukilan, sebab istilah tengah (*hadd awsath*) tidak boleh berulang di keduanya. Argumen ini terdiri dari:

- Premis penukilan murni: Pengecualian (*istitsnã'*) mengeluarkan sebagian dari apa yang dicakup oleh kosa kata.
- Premis akal yang merupakan konsekuensi dari premis lain: Setiap yang dapat dicakup oleh pengecualian adalah umum, karena jika tidak umum, yang dikecualikan tidak akan termasuk di dalamnya.

Premis akal ini dijadikan premis mayor untuk premis penukilan lainnya, sehingga bentuk argumennya: "Jamak yang didahului *alif-lam* dapat dicakup pengecualian; setiap yang dapat dicakup pengecualian adalah umum; maka jamak yang didahului *alif-lam* adalah umum"[8].

---

1 Lihat pembahasan masalah ini di: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/69), *Nihayat al-Wushul fi Dirayat al-Usul* karya al-Hindi (1/14b-15a), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/21).

2 Al-Baidhawi berkata: Akal murni tidak berguna di sini. Lihat: *Minhaj al-Wushul* karya al-Baidhawi (hal. 19), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/202), *Nihayat as-Sul* (1/177) dan seterusnya, *Al-Bahr al-Muhith* (2/22).

3 Lihat: *Mi'raj al-Minhaj* (1/163), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/202), *Nihayat as-Sul* (1/177), *Al-Bahr al-Muhith* (2/21).

4 Az-Zarkasyi dalam *Al-Bahr al-Muhith* menukil dari al-Qadhi dari Hanabilah, dari as-Simnani tentang keumuman: Bahasa tidak ditetapkan dengan *ahad*. Ia berkata: Ini sepertinya pendapat *Wãqifiyyah* tentang bentuk keumuman dan perintah. Kemudian ia berkata: Yang benar, itu hanya menjadi hujjah dalam bab praktik dan hukum, bukan dalam keyakinan (*'aqã'id*), karena tidak memberikan kepastian (*qath'*). Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (2/21).
Imam ar-Razi dalam *Al-Mahsul* berkata: Anehnya para ahli usul, mereka membuktikan bahwa *khabar wãhid* adalah hujjah dalam syariat, tetapi tidak membuktikan hal itu dalam bahasa, padahal ini lebih utama, karena penetapan bahasa seperti asal untuk berpegang pada *khabar wãhid*. Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/74-75).

5 Ia adalah Umar bin Abi al-Haram, atau disebut Ibnu Abi al-Hamra' bin Abdurrahman bin Yunus ad-Dimasyqi, kemudian al-Mishri al-Kinani, Zainuddin, faqih ahli usul. Lahir di Kairo tahun 536 H, menjadi mufti dan hakim di Damietta (Mesir), wakil di Kairo, wafat di Kairo pada Ramadan 738 H. Karyanya: *Hãsyiah* atas *Raudhat ath-Thalibin* karya an-Nawawi dalam fikih Syafi'i. Lihat biografinya di: *Thabaqat asy-Syafi'iyyah* karya as-Subki (5/642), *Ad-Durar al-Kãminah* (3/161-164), *Mu'jam al-Mu'allifin* (hal. 17280).

6 Imam ar-Razi dalam *Al-Mahsul* juga keberatan terhadap contoh ini, bahwa argumen dengan dua premis penukilan untuk mencapai kesimpulan tidak sah, karena premis bergantung pada penetap (*wãdhi'*), dan bahwa penetap adalah Allah belum diketahui secara pasti. Selesai maksudnya. Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/74-75).

7 Lihat: *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/202).

8 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/22-23).

وَمَدْلُوْلُ اللَّفْظِ إِمَّا مَعْنًى جُزْئِيٌّ أَوْ كُلِّيٌّ أَوْ لَفْظٌ مُفْرَدٌ مُسْتَعْمَلٌ كَالْكَلِمَةِ فَهِيَ قَوْلٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مُفْرَدٌ أَوْ مُهْمَلٌ كَأَسْمَاءِ حُرُوْفِ الْهِجَاءِ أَوْ مُرَكَّبٌ

"Makna yang ditunjukkan oleh kosa kata itu bisa berupa makna partikular (juz'i) atau universal (kulli), atau kosa kata itu sendiri bisa tunggal (mufrad) dan digunakan, seperti kalimah—yaitu ucapan yang ditetapkan untuk makna tunggal[1]*—atau tidak digunakan seperti nama-nama huruf hijaiyah, atau gabungan (murakkab)."*

MAKNA yang ditunjukkan oleh kosa kata terbagi menjadi beberapa kategori, karena yang ditunjukkan (*madlul*) bisa berupa makna atau kosa kata lain.

- **Pertama**, jika yang ditunjukkan adalah makna, maka terbagi menjadi partikular (*juz'i*) dan universal (*kulli*). Makna itu bisa bersifat umum di antara individu-individu yang ada atau yang dibayangkan, maka itu universal, seperti *insān* (manusia) dan *'anqā'* (burung mitos); atau tidak bersifat umum, maka itu partikular, seperti *Zaid*[2].
- **Kedua**, jika yang ditunjukkan adalah kosa kata, maka bisa tunggal (*mufrad*) atau gabungan (*murakkab*), dan masing-masing bisa digunakan (*musta'mal*) atau tidak digunakan (*muhmal*).
  a. **Kategori pertama**: *Kalimah*, yaitu kosa kata yang menunjukkan kosa kata tunggal yang digunakan, seperti isim (*nama*), fi'il (*kata kerja*), dan harf (*kata bantu*). Penulis menggunakan istilah *qawl* (ucapan) bukan *lafzh* (kosa kata), karena *qawl* adalah genus yang lebih dekat, khusus untuk yang digunakan, berbeda dengan *lafzh*. Oleh karena itu, penulis tidak mengatakan "ditetapkan untuk makna tunggal" seperti yang dikatakan orang lain, karena mereka mengambil *lafzh* sebagai genus sehingga perlu mengecualikan yang tidak digunakan dengan menyebut "ditetapkan" (*wadh'*). Penulis mengambil *qawl* sebagai genus yang sudah khusus untuk yang ditetapkan, sehingga tidak perlu syarat *wadh'*.
  b. **Kategori kedua**: Seperti nama-nama huruf hijaiyah, yang menunjukkan kosa kata tunggal yang tidak digunakan. Misalnya, huruf-huruf *j-l-s* (dalam kata *jalis*) tidak ditetapkan untuk makna tertentu, meskipun masing-masing memiliki nama: yang pertama[3] *jim*, kedua *lām*, ketiga *sin*.
  c. **Kategori ketiga**: Seperti kosa kata berita (*khabar*), yang menunjukkan kosa kata gabungan yang digunakan, seperti "*Qāma Zaid*" (Zaid berdiri).
  d. **Kategori keempat**: Makna yang ditunjukkan adalah kosa kata gabungan yang tidak

1 Dalam teks yang dicetak dan syarh al-Mahalli: "*Seperti kalimah, yaitu ucapan tunggal.*" Lihat: *Mutun al-Asanid wa al-Usul* (hal. 134), *Syarh al-Mahalli* dengan catatan al-Banani (1/144).

2 Lihat penjelasan tentang universal (*kulli*) dan partikular (*juz'i*) di: *Mu'yār al-'Ilm* karya al-Ghazali (hal. 73-74, Dar al-Ma'arif, 1961), *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/77), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/16), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 27-28), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (1/50), *Fath ar-Rahman* (hal. 53) dan seterusnya, *Tahrir al-Qawa'id al-Manthiqiyyah* (hal. 44) dan seterusnya.

3 Dalam naskah (ع) tertulis "yang pertama" (*al-ulā*).

digunakan, dan ada perbedaan pendapat tentang keberadaannya, yang disebutkan penulis dalam bab *akhbār*. Dalam *Al-Minhaj*, pembagian gabungan (*murakkab*) disebutkan di sini[1], tetapi penulis mengabaikannya karena sudah disebutkan dalam bab *akhbār*.

وَالْـوَضْعُ جَعْلُ اللَّفْظِ دَلِيْلًا عَلَى الْمَعْنَى

"*Wadh'*[2] *adalah menjadikan kosa kata sebagai petunjuk pada makna.*"

ARTINYA, menjadikan kosa kata tersebut siap untuk menyampaikan makna tertentu ketika digunakan oleh pembicara dengan cara tertentu, seperti menamai seorang anak *Zaid*. Sebagian ulama mendefinisikan *wadh'* sebagai pengkhususan sesuatu dengan sesuatu sehingga ketika yang pertama disebutkan, yang kedua dipahami[3]. Misalnya, ketika kamu mengatakan "*Qāma Zaid*" (Zaid berdiri), maka dipahami makna berdiri. Definisi yang disebutkan penulis ini adalah salah satu jenis *wadh'*, yaitu *wadh'* bahasa (*lughawi*), yang dimaksudkan di sini.

Wadh' juga digunakan dalam dua makna lain:

1. Berdasarkan sebabnya (*'illah*), yaitu penggunaan kosa kata untuk makna tertentu hingga menjadi lebih terkenal dibandingkan yang lain. Ini adalah *wadh'* untuk tiga jenis kosa kata yang dipindahkan (*manqulāt*): syar'i (seperti *shalat*), adat umum (*'urfi 'āmm*, seperti *dābbah* untuk hewan berkaki empat), dan adat khusus (*'urfi khāss*, seperti *jawhar* dan *'aradh* menurut ahli kalam)[4].
2. Penggunaan awal tanpa dominasi (*ghalabah*), seperti dalam pertanyaan: "Apakah syarat *majaz* adalah *wadh'*?"

وَلَا يُشْتَرَطُ مُنَاسَبَةُ اللَّفْظِ لِلْمَعْنَى خِلَافًا لِعَبَّادٍ حَيْثُ أَثْبَتَهَا فَقِيْلَ: بِمَعْنَى أَنَّهَا حَامِلَةٌ عَلَى الْوَضْعِ وَقِيْلَ: بَلْ كَافِيَةٌ فِي دِلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى

1 Lihat: *Al-Minhaj* karya al-Baidhawi (hal. 21), *Mi'raj al-Minhaj* (1/175), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/216) dan seterusnya, *Nihayat as-Sul* (1/194).

2 Ibnu an-Najjar dalam *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/107) berkata: *Wadh'* ada dua jenis:

Wadh' khusus: Menjadikan kosa kata sebagai petunjuk pada makna yang ditetapkan, meskipun secara majaz, sehingga mencakup kosa kata yang dipindahkan secara syar'i dan adat. Ia berkata dalam *Syarh at-Tahrir*: Ini yang sahih.

Wadh' umum: Pengkhususan sesuatu dengan sesuatu yang menunjukkannya, seperti ukuran (*maqādir*), yaitu menjadikan ukuran sebagai petunjuk pada yang diukur, seperti yang ditakar, ditimbang, dihitung, ditanam, dan lainnya. Selesai secara ringkas.

3 Definisi ini dari al-Isnawi, di mana ia berkata dalam *Nihayat as-Sul* (1/165): *Wadh'* adalah pengkhususan sesuatu dengan sesuatu sehingga ketika yang pertama diketahui, yang kedua juga diketahui.

4 Lihat definisi *wadh'*, jenis-jenis, dan syaratnya di: *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 20), *Nihayat as-Sul* (1/65), *Al-Bahr al-Muhith* (2/7), *At-Ta'rifat* karya al-Jurjani (hal. 226-227), *Al-Muzhir* karya as-Suyuthi (1/38-39, 46).

"Tidak disyaratkan adanya kesesuaian antara kosa kata dan makna, berbeda dengan 'Abbad yang menetapkannya. Ada yang berkata: Maksudnya, kesesuaian itu mendorong penetapan (wadh'). Ada pula yang berkata: Bahkan, kesesuaian itu cukup untuk menunjukkan makna tanpa perlu wadh'."

'ABBAD[1] berpendapat bahwa penunjukkan kosa kata pada makna disebabkan oleh kesesuaian alami (*munãsabah thabi'iyyah*)[2]. Jika tidak, tidak ada alasan mengapa kosa kata tertentu lebih layak untuk makna tertentu dibandingkan yang lain. Namun, mayoritas ulama[3] menentangnya, dengan argumen bahwa *wadh'* dapat berlaku untuk sesuatu dan lawan atau kebalikannya (50b). Jika kesesuaian adalah syarat, maka hal ini tidak mungkin, karena satu hal tidak dapat memiliki kesesuaian alami dengan dua hal yang berlawanan[4].

Mereka menjawab keberatan 'Abbad: Jika kita katakan bahwa penetap (*wãdhi'*) adalah Allah, maka alasan pengkhususan adalah kehendak-Nya yang kekal (*irãdah qadimah*). Jika penetapnya adalah manusia, maka alasannya adalah munculnya makna tersebut dalam pikirannya, seperti pengkhususan nama-nama tertentu untuk orang-orang. Penukilan tentang 'Abbad berbeda:

- Ada yang berkata: Ia menetapkan kesesuaian dengan makna bahwa kesesuaian itu mendorong *wadh'*, baik penetapnya Allah atau lainnya, sebagaimana dinukil oleh al-Amidi[5].
- Ada yang berkata: Kesesuaian itu cukup untuk menunjukkan makna tanpa perlu *wadh'*, karena adanya kesesuaian alami antara kosa kata dan makna, sebagaimana dinukil

1 Ia adalah 'Abbad bin Sulaiman bin Ali, Abu Sahl, dari Basrah, murid Hisyam bin 'Amr. Ibnu an-Nadim berkata: Ia menyelisihi Mu'tazilah dalam beberapa hal yang ia ciptakan sendiri, sehingga keluar dari Mu'tazilah hingga mendekati kekufuran dan zindiq, na'udzubillah. Ia belajar dari Hisyam bin 'Amr al-Quthi. Wafat sekitar tahun 250 H. Lihat biografinya di: *Firaq wa Thabaqat al-Mu'tazilah* (hal. 83), *Al-Fihrist* karya Ibnu an-Nadim (hal. 215).

2 Lihat pembahasan masalah ini di: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/57-58), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/104), *Al-Musawwadah* (hal. 504), *Al-Khashã'ish* (2/152), *Nihayat al-Wushul* karya al-Hindi (1/20a), *Syarh al-'Adhud* atas Ibnu al-Hajib (1/192), *Nihayat as-Sul* (1/179), *At-Tamhid* karya al-Isnawi (hal. 138), *Al-Bahr al-Muhith* (2/32), *Al-Muzhir* karya as-Suyuthi (1/47), *Fawatih ar-Rahmut* (1/184).

3 Dasar perbedaan pendapat: Az-Zarkasyi dalam *Salãsil adh-Dzahab* (hal. 194-195) menyebutkan masalah dan perbedaan ini, lalu berkata: Sumber perbedaan adalah apakah dalam bahasa mereka terdapat satu kosa kata yang ditetapkan untuk sesuatu dan lawannya? Tha'lab dan sekelompok ahli bahasa menolak adanya *tadhãdd* (penetapan untuk sesuatu dan lawannya). Az-Zajjaj menulis karya tentang hal ini. Namun, mayoritas berpendapat bahwa satu kosa kata bisa untuk sesuatu dan lawannya, seperti *qashib* (untuk yang lama dan baru), *sadfah* (untuk cahaya dan kegelapan), *jawn* (untuk putih dan hitam), *qar'* (untuk haid dan suci). Para ahli bahasa, seperti al-Ashma'i dan lainnya, telah menulis buku tentang ini.

4 Az-Zarkasyi dalam *Al-Bahr al-Muhith* (2/34) berkata: Yang benar, jika pendapat ini maksudnya bahwa kosa kata itu secara esensi menyebabkan makna tersebut, maka itu melanggar ijma. Jika maksudnya ada kesesuaian antara penetapan kosa kata dan maknanya dari suatu sisi, sehingga huruf-huruf ini menunjukkan makna tersebut dan bukan yang lain—seperti pendapat ahli *ta'lil* hukum syariat yang mengatakan ada kesesuaian antara sebab dan hukum meskipun tidak menyebabkannya, dan ini tampak dari perkataannya—maka ini pendapat sekelompok ahli huruf. Mereka mengklaim bahwa huruf memiliki sifat-sifat seperti panas, dingin, lembap, dan kering, yang sesuai untuk ditetapkan pada setiap nama yang cocok dengan sifat huruf tersebut, sehingga kosa kata sesuai dengan maknanya. Demikian pula, ahli nujum mengklaim bahwa huruf nama seseorang dan nama ayahnya menunjukkan keadaannya selama hidup karena kesesuaian di antara keduanya. Jika ini maksud 'Abbad, maka diskusi dengannya sama seperti dengan mereka, dan bantahannya sama dengan bantahan terhadap pendapat ahli sifat (*thaba'i'iyyin*) dalam ilmu kalam. Argumen mereka yang membantah dengan *wadh'* untuk dua hal yang berlawanan tidak membantu, karena itu masalah yang diperselisihkan. Selesai maksudnya.

5 Lihat: *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/104), *Al-Bahr al-Muhith* (2/32).

dalam *Al-Mahsul*[1].

Shafi al-Hindi ragu dalam memahami pendapat 'Abbad dengan dua cara ini. Ia berkata: Jika maksudnya adalah yang pertama, itu dekat (dengan kebenaran), tetapi tidak mungkin diklaim untuk semua kosa kata dan bahasa, karena kita tidak tahu secara pasti bahwa kesesuaian yang mereka perhatikan antara huruf-huruf kosa kata dan maknanya selalu diperhatikan dalam semua kosa kata dan bahasa[2]. Dengan demikian, bantahan al-Amidi terhadap pendapatnya—yaitu bahwa jika penetap pada awal *wadh'* menetapkan kosa kata *wujud* (keberadaan) untuk *'adam* (ketiadaan) atau sebaliknya, itu tidaklah mustahil[3]—tidak tepat. Sebab, lawan bicara tidak mengatakan bahwa hal itu mustahil dalam kondisi ini, melainkan hanya menyiratkan perlunya kesesuaian alami, yang tidak mustahil.

Shafi al-Hindi melanjutkan: Jika maksudnya adalah yang kedua, maka kebatilannya jelas secara pasti, karena jika demikian, semua orang akan mengetahui seluruh bahasa tanpa perbedaan dalam penunjukkan esensi (*dhāt*). Mungkin 'Abbad mengklaim seperti pendapat ahli derivasi (*ishtiqāqiyyun*), bahwa penetap memperhatikan kesesuaian antara kosa kata dan maknanya dalam *wadh'*. Jika tidak, kebatilannya jelas.

Catatan Penting:

1. Menjadikan perbedaan ini sebagai masalah syarat atau tidak syarat dapat diperdebatkan. Pendapat 'Abbad sebenarnya adalah bahwa kosa kata menyampaikan makna karena esensinya. Al-Asfahani dalam *Syarh al-Mahsul* menolak interpretasi yang menyatakan bahwa 'Abbad mensyaratkan kesesuaian esensial (*munāsabah dhātiyyah*) untuk *wadh'*[4]. Ia berkata: Pendapat tidak dapat dipindahkan berdasarkan kemungkinan. Yang dinukil dari 'Abbad adalah seperti yang kami sebutkan, dan itu batil secara pasti, karena kita pasti dapat menetapkan kosa kata untuk makna tanpa memperhatikan kesesuaian esensial. Jika itu syarat, hal itu tidak mungkin[5].
2. Masalah ini terkait dengan konteks perbedaan. Jika kita katakan bahasa itu *tawqifiyyah* (ditetapkan oleh Allah), maka seharusnya kesesuaian tidak disyaratkan. Perbedaan seharusnya tentang apakah *wadh'* bisa tanpa kesesuaian atau tidak, karena penetap adalah Maha Bijaksana, seperti perbedaan tentang apakah hukum syariat didasarkan pada maslahat atau tidak. Jika kita katakan bahasa itu *isthilāhiyyah* (konvensi manusia), maka kesesuaian seharusnya disyaratkan, lalu di mana letak perbedaan? Jawabannya diketahui dari pembatasan perbedaan ini pada 'Abbad. Ath-Tharthusi[6]

1 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/57-58).

2 Lihat: *Nihayat al-Wushul fi Dirayat al-Usul* karya al-Hindi (1/11), dengan sedikit perubahan.

3 Lihat: *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/104).

4 Kata "'Abbad" hilang dari naskah (ي), kami tambahkan agar maknanya jelas, sesuai dengan yang ada dalam *Al-Kãsyif 'an al-Mahsul*.

5 Lihat: *Al-Kãsyif 'an al-Mahsul* karya al-Asfahani (hal. 83), tesis magister di Fakultas Syariah dan Hukum, nomor 1719, disusun oleh Abdul Basith Thabit Muhammad Ali.

6 Ia adalah Muhammad bin al-Walid bin Muhammad bin Khalaf bin Sulaiman bin Ayyub al-Qurasyi, Abu Bakr, al-Fihri al-Andalusi, salah satu faqih Maliki yang hafizh, imam, ulama, dan rendah hati. Lahir tahun 451 H, dibesarkan di Tharthusah, bepergian ke Timur, masuk ke Baghdad dan Basrah, tinggal di Syam, dan menetap di Baitulmaqdis. Guru-gurunya: Abu al-Walid al-Baji, Abu Bakr asy-Syasyi, Abu Sa'id al-Mutawalli. Murid-muridnya: Ibnu al-'Arabi, Abu azh-Zhahir Isma'il, Thariq al-Makhzumi. Wafat tahun 520 H di Iskandariyah. Karyanya: *Ta'liqah* dalam usul dan khilaf, buku tentang bid'ah, buku tentang berbakti kepada orang tua. Lihat biografinya di: *Wafayat al-A'yan* (4/262) dan seterusnya, *Syajarat an-Nur az-Zakiyyah* (hal. 214), *Syadzarat adh-Dzahab* (4/62) dan seterusnya, *Kasyf adh-Dhunun* (2/984),

menyampaikan ungkapan yang baik untuk menghilangkan kebingungan: "Perkataan hanya menyampaikan makna melalui kesepakatan (*muwãtha'ah*) dan penetapan (*muwãdh'ah*), bukan karena esensinya atau sifat yang ada dalam akal. Bukankah kamu melihat bahwa pendengar yang tidak mengetahui kesepakatan itu tidak mendapatkan manfaat apa pun darinya?"

وَاللَّفْظُ مَوْضُوْعٌ لِلْمَعْنَى الْخَارِجِيِّ لَا الذِّهْنِيِّ خِلَافًا لِلْإِمَامِ وَقَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامِ: لِلْمَعْنَى مِنْ حَيْثُ هُوَ

"*Kosa kata ditetapkan* [1] *untuk makna eksternal (khãriji), bukan makna mental (dhihni), berbeda dengan pendapat Imam. Syaikh al-Imam berkata: Untuk makna sebagaimana adanya (min haythu huwa).*"

TERDAPAT perbedaan pendapat tentang apa yang menjadi acuan penetapan (*wadh'*) kosa kata, dengan beberapa pandangan:

- **Pendapat yang paling kuat**: Kosa kata ditetapkan untuk makna eksternal, yaitu yang ada di dunia nyata. Ini ditegaskan oleh Syaikh Abu Ishaq dalam *Syarh al-Luma'*[2], karena makna eksternal inilah yang menjadi dasar penetapan hukum. Pendapat ini didukung oleh Ibnu Malik dalam *Al-Mufadhdhal 'ala al-Mufashshal*.
- **Pendapat kedua**: Untuk makna mental, baik sesuai dengan kenyataan eksternal atau tidak. Ini dipilih oleh Imam Fakhruddin ar-Razi dan al-Baidhawi[3], karena kosa kata berputar pada makna mental, baik ada (*wujud*) maupun tidak (*'adam*). Misalnya, seseorang melihat bayangan dari kejauhan, mengira itu reruntuhan (*thull*), lalu menyebutnya *thull*. Ketika melihatnya bergerak, ia mengira itu pohon (*shajar*), lalu menyebutnya *shajar*. Ketika mendekat dan menyadari itu manusia (*rajul*), ia menyebutnya *rajul*[4]. Pendapat ini lemah, karena perbedaan kosa kata untuk makna mental hanya terjadi karena keyakinan bahwa itu ada di dunia nyata, bukan semata karena perbedaan di pikiran. Ini tidak menunjukkan bahwa kosa kata hanya ditetapkan untuk makna mental. Selain itu, jika kosa kata tidak ditetapkan untuk makna eksternal, maka penunjukkannya pada makna eksternal tidak akan bersifat sesuai (*mutãbaqah*) atau mengandung (*Tadhammun*)[5].
- **Pendapat ketiga**: Kosa kata ditetapkan untuk makna sebagaimana adanya, mencakup makna mental dan eksternal. Ini pendapat yang dipilih oleh penulis dan Syaikh al-

Al-A'lam (7/133), *Mu'jam al-Mu'allifin* (12/96).

1 Dalam naskah (ك) tertulis "*al-mawdhu'*".

2 Lihat: *Syarh al-Luma'* karya asy-Syirazi (1/176).

3 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/68), *Al-Minhaj* karya al-Baidhawi (hal. 18), *Mi'raj al-Minhaj* (1/155), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/193), *Nihayat as-Sul* karya al-Isnawi (1/165).

4 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/68).

5 Lihat: *Mi'raj al-Minhaj* (1/155) dan seterusnya, *Nihayat al-Wushul* karya al-Hindi (1/16a), *Al-Ibhaj* karya Ibnu as-Subki (1/194), *Al-Muzhir* karya as-Suyuthi (1/42), *Ath-Tharãz* karya Yahya al-'Alawi (1/36, edisi Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah).

Imam. Penulis memperjelas masalah ini dengan dua sisi: Penunjukkan kosa kata pada makna eksternal hanya melalui perantaraan penunjukkannya pada makna mental, sedangkan penunjukkannya pada makna mental tidak memerlukan perantara (51a). Pendapat Imam sebaiknya dimaknai sesuai dengan ini, bahwa ia tidak bermaksud kosa kata tidak ditetapkan untuk makna eksternal sejak awal, karena itu tidak menjadi tujuan utama. Jika dimaknai demikian, itu batil, karena ketika seseorang mengabarkan dengan berkata "*Jā'a Zaid*" (Zaid datang), maksudnya adalah mengabarkan kedatangan Zaid di dunia nyata[1].

وَلَيْسَ لِكُلِّ مَعْنًى لَفْظٌ بَلْ كُلُّ مَعْنًى مُحْتَاجٌ إِلَى اللَّفْظِ

"*Tidak setiap makna memiliki kosa kata, tetapi setiap makna membutuhkan kosa kata.*"

TIDAK wajib setiap makna memiliki kosa kata yang ditetapkan untuknya[2]. Ini jelas, karena jenis-jenis bau sangat banyak, tetapi tidak semua memiliki kosa kata yang menunjukkannya. Jika setiap makna harus memiliki kosa kata, maka penggunaan majaz tidak akan ada, padahal keberadaannya jelas secara pasti.

Dalam *Al-Mahsul*, dikatakan bahwa makna itu tidak terbatas (*ghair mutanāhiyah*), sedangkan kosa kata terbatas (*mutanāhiyah*), karena kosa kata tersusun dari huruf-huruf yang terbatas, dan yang tersusun dari yang terbatas pasti terbatas. Namun, ada yang menolak bahwa makna tidak terbatas, karena yang dapat dipahami (*ma'qul*) adalah terbatas, sebagaimana ditegaskan Imam dalam masalah *musytarak*.

Kemudian Imam berkata: Makna terbagi dua:

1. Makna yang sangat dibutuhkan untuk diungkapkan, maka wajib ada kosa kata yang ditetapkan untuknya demi komunikasi dengan lawan bicara.
2. Makna yang tidak terlalu dibutuhkan, maka boleh ada atau tidak ada kosa kata untuknya. Tidak adanya kosa kata karena memang tidak dibutuhkan, sedangkan adanya kosa kata karena manfaat yang diperoleh.

Perhatikan bahwa dalam *Al-Mahsul* dikatakan: Tidak wajib setiap kosa kata memiliki makna, bahkan tidak boleh[3]. Dalam *Al-Hāshil*, hanya menolak kewajiban, sedangkan dalam *Al-Muntakhab*, hanya menolak kebolehan. Penulis menggunakan ungkapan yang

---

1 Ringkasan penjelasan syarh: Terdapat tiga pendapat tentang makna yang menjadi acuan *wadh'* kosa kata:

- Makna mental, sesuai atau tidak dengan kenyataan eksternal: Pendapat ar-Razi, pengikutnya, Ibnu Hamdan, dan Ibnu Qadhi al-Jabal dari Hanabilah.
- Makna eksternal: Ditegaskan oleh Abu Ishaq asy-Syirazi.
- Makna sebagaimana adanya, tanpa memandang apakah itu mental atau eksternal: Dipilih oleh Syaikh al-Imam as-Subki al-Kabir.

Fokus perbedaan ada pada isim nakirah, karena isim ma'rifah ada yang ditetapkan untuk makna eksternal dan ada yang untuk makna mental. Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/66), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/193), *Nihayat as-Sul* (1/167), *Al-Muzhir* karya as-Suyuthi (1/42), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/150), *Al-Mahalli* atas *Jam' al-Jawāmi'* dengan catatan al-Banani (1/146).

2 Lihat: *Nihayat al-Wushul fi Dirayat al-Usul* karya al-Hindi (1/15b).

3 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/66).

mencakup keduanya[1].

وَالْمُحْكَمُ: الْمُتَضِحُ الْمَعْنَى وَالْمُتَشَابِهُ: مَا اسْتَأْثَرَ اللَّهُ تَعَالَى بِعِلْمِهِ وَقَدْ يُطْلِعُ عَلَيْهِ بَعْضَ أَصْفِيَائِهِ

"Muhkam[2] *adalah yang maknanya jelas, sedangkan mutasyābih adalah yang ilmunya hanya dimiliki Allah SWT, meskipun terkadang Dia memberitahukannya kepada sebagian hamba pilihan-Nya."*

DALAM Al-Qur'an terdapat ayat *muhkam* dan *mutasyābih*, sebagaimana firman Allah: *"Di dalamnya terdapat ayat-ayat yang muhkam, itulah pokok Al-Kitab, dan lainnya mutasyābih"*[3]. Perbedaan pendapat tentang makna keduanya sangat banyak[4].

Penulis dalam menafsirkan *muhkam* mengikuti Ibnu al-Hajib[5]. Yang dimaksud

---

1 Shafi al-Hindi berkata dalam *Nihayat al-Wushul* (1/15b): Jika tidak setiap makna memiliki kosa kata, ketahuilah bahwa makna ada yang sangat dibutuhkan untuk diungkapkan, dan ada yang tidak. Yang pertama wajib memiliki kosa kata, karena dorongan untuk *wadh'* ada, yaitu kebutuhan mendesak, dan penghalangnya tidak ada secara nyata. Jika demikian, maka wajib ada kosa kata. Adapun yang tidak demikian, boleh ada atau tidak ada kosa kata. Selesai maksudnya.

2 *Muhkam* dalam bahasa adalah bentuk *maf'al* dari *ahkamtu asy-syai' a ahkamahu ihkāman*, artinya menyempurnakan sesuatu hingga mencapai puncak kebijaksanaan. Contohnya bangunan *muhkam*, yaitu kokoh dan tidak mudah runtuh. Ini seperti *nash* (teks eksplisit) dan *zhawāhir* (teks yang tampak jelas), karena berada pada puncak kejelasan dan kesempurnaan. Lihat: *Al-Qamus al-Muhith* (4/100), *Al-Mishbah al-Munir* (1/144), *Al-Mu'jam al-Wasith* (1/197).

3 Surah Ali Imran, ayat 7.

4 **Faedah**: Seluruh Al-Qur'an dapat disebut *mutasyābih* dengan makna seragam dalam petunjuk dan keajaiban, seperti firman Allah: كِتٰبًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ *"Dan kitab yang seragam, berulang-ulang"* (Az-Zumar: 23). Al-Qur'an juga disebut *muhkam* dengan makna disempurnakan tanpa perbedaan, seperti: كِتٰبٌ اُحْكِمَتْ اٰيٰتُهٗ ثُمَّ فُصِّلَتْ *"Dan kitab yang ayat-ayatnya disempurnakan"* (Hud: 1). *Muhkam* bisa berarti:

Sesuatu yang disempurnakan, seperti *"Ayat-ayatnya disempurnakan"*, dan seluruh Al-Qur'an *muhkam* dalam makna ini.

Lawan dari *mutasyābih*, seperti: مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ *"Di dalamnya terdapat ayat-ayat muhkam, itulah pokok Al-Kitab, dan lainnya mutasyābih"* (Ali Imran: 7). Dalam makna ini, terdapat banyak pendapat:

- *Muhkam* adalah yang bebas dari kesamaan makna (*isytirāk*) dan tidak membingungkan, sedangkan *mutasyābih* sebaliknya.
- *Muhkam* adalah yang huruf-hurufnya bersambung, *mutasyābih* yang terpisah.
- *Muhkam* adalah ancaman bagi pelaku dosa, *mutasyābih* adalah yang hukumannya disembunyikan.
- *Muhkam* adalah yang dijadikan hujjah bagi orang kafir.
- *Muhkam* adalah janji dan ancaman dalam hukum, *mutasyābih* adalah kisah dan sejarah.
- *Muhkam* adalah sifat Rasulullah SAW dalam Taurat dan kitab sebelumnya, *mutasyābih* adalah sifatnya dalam Al-Qur'an.
- *Muhkam* adalah yang menghapus (*nāsikh*), *mutasyābih* adalah yang dihapus (*mansukh*).
- *Mutasyābih* adalah ayat tentang kiamat, lainnya *muhkam*.
- *Mutasyābih* adalah yang sulit dipahami secara harfiah, seperti ayat tentang *istiwa'*.
- *Muhkam* adalah yang hanya memiliki satu tafsir, *mutasyābih* yang memiliki banyak tafsir.
- *Muhkam* adalah yang berdiri sendiri tanpa perlu penjelasan, *mutasyābih* membutuhkan penjelasan.
- *Muhkam* adalah yang maknanya dapat diketahui melalui penampakan atau petunjuk, *mutasyābih* adalah yang hanya Allah tahu tafsirnya.

Sebagian ulama memilih: *Muhkam* adalah yang maknanya jelas tanpa kerancuan, diambil dari *ihkām* (ketepatan), dan *mutasyābih* adalah lawannya.

Lihat: *Tafsir al-Qurthubi* (2/1251) dan seterusnya, *Tafsir Ibnu Katsir* (1/344-345), *Al-Mustashfa* (1/106), *Mafatih al-Ghaib* karya ar-Razi (7/83) dan seterusnya, *Ar-Raudhah* karya Ibnu Qudamah (hal. 63), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/237-238), *Al-Musawwadah* (hal. 144), *Syarh an-Nawawi atas Shahih Muslim* (16/217), *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (2/68), *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (2/2), *Nismat al-Ashār* karya Ibnu 'Abidin (hal. 41), *Al-Madkhal ila Madzhab al-Imam Ahmad* (hal. 198), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 32), *Dirāsāt Hawl al-Qur'an wa as-Sunnah* karya Syaikh Prof. Dr. Sya'ban Muhammad Ismail (hal. 64, edisi 1987).

5 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/21).

dengan *mutadhdhih* (jelas) adalah makna yang tidak ada kerancuan di dalamnya, diambil dari kata *ihkām* yang berarti ketepatan. Ini mencakup *nash* (teks eksplisit) dan *zhāhir* (teks yang tampak jelas). Ibnu as-Sam'ani berkata: Pendapat terbaik tentang *muhkam* adalah sesuatu yang maknanya dapat diketahui melalui penampakan (*zhāhir*) atau petunjuk yang menjelaskannya. Penulis menafsirkan *mutasyābih* sesuai hukumnya; jika tidak, maka *mutasyābih* adalah lawan dari *muhkam*, yaitu yang maknanya tidak jelas, sehingga mencakup *mujmal* (yang samar) dan yang tampak seperti *tasybih* (penyerupaan), yang menjadi fokus di sini.

Ada perbedaan pendapat tentang pemahaman (*idrak*)[1] ilmu *mutasyābih*, sebagai berikut:

- Al-Asy'ari dan Mu'tazilah berpendapat bahwa pasti ada di antara orang-orang yang mendalam ilmunya (*rāsikhun*) yang mengetahuinya, dan mereka berhenti[2] pada ayat: "*Dan orang-orang yang mendalam ilmunya*". Ibnu al-Hajib berkata: Itu adalah yang tampak (*zhāhir*), karena menyampaikan sesuatu yang tidak dapat dipahami itu tidak masuk akal[3].
- An-Nawawi(51b) dalam *Kitab al-'Ilm*[4] dari *Syarh Muslim*[5] berkata: Ini pendapat yang paling kuat, karena tidak masuk akal Allah menyapa hamba-Nya dengan sesuatu yang tidak ada jalan bagi siapa pun dari makhluk untuk memahaminya. Ia berkata: Para ulama kami dan lainnya dari kalangan peneliti sepakat bahwa mustahil Allah berbicara dengan sesuatu yang tidak memberikan faedah[6].
- Sebagian besar ulama kami dari kalangan ahli kalam dan fikih, seperti al-Harits[7] dan al-Qalansi, berpendapat bahwa tidak ada yang mengetahui tafsir *mutasyābih* kecuali Allah, dan mereka berhenti pada ayat: "*Kecuali Allah*"[8]. Al-Ustadz Abu Manshur[9] berkata: Ini pendapat yang paling kuat menurut kami, karena itu pendapat para

1 Dalam naskah (ل) tertulis "*ikhtulifa li idrāk*".

2 Dalam naskah (ل) tertulis "*wa wāfaqu*".

3 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/21), *Al-Bahr al-Muhith* (1/453).

4 Dalam naskah (ل) tertulis *Kitab al-Adab*, tetapi pernyataan ini ada dalam *Kitab al-'Ilm* dari *Syarh Shahih Muslim* karya an-Nawawi.

5 Lihat: *Syarh Shahih Muslim* karya an-Nawawi (16/218).

6 Ini pendapat Mujahid, adh-Dhahhak, dan Ibnu Abbas dalam satu riwayat. Dikatakan juga sebagai pendapat mayoritas ahli kalam. Lihat: *Al-Mustashfa* karya al-Ghazali (1/106), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/239-240), *Syarh an-Nawawi atas Shahih Muslim* (16/218), *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (2/72), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (1/452), *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (2/3), *Ad-Durr al-Mantsur* (2/8).

7 Ia adalah al-Harits bin Asad al-Muhasibi, Abu Abdullah. Ibnu ash-Shalah berkata: Ia adalah imam umat Islam dalam fikih, tasawuf, hadis, dan kalam. Wafat tahun 243 H. Ia memiliki banyak karya tentang zuhud, usuluddin, dan bantahan terhadap Mu'tazilah dan Rafidhah. Karya terkenalnya: *Ar-Ri'āyah li Huquqillāh*, *Mā'iyyat al-'Aql*. Lihat biografinya di: *Thabaqat asy-Syafi'iyyah* karya as-Subki (2/275), *Syadzarat adh-Dzahab* (2/30), *Shifat ash-Shafwah* (2/367).

8 Ini pendapat mayoritas salaf dan tokoh besar. Al-Baghawi dalam tafsirnya berkata: Ini pendapat mayoritas, di antaranya Ubay bin Ka'b, Aisyah, Urwah bin az-Zubair, riwayat Thawus dari Ibnu Abbas, juga pendapat al-Hasan dan mayoritas tabi'in. Ini dipilih oleh al-Kisa'i, al-Farra', dan al-Akhfasy. Lihat: *Tafsir al-Baghawi* (1/321), *Raudhat an-Nāzhir* karya Ibnu Qudamah (hal. 66), *Mukhtashar ath-Thufi* (hal. 48), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (1/452-453), *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (2/3), *Fawatih ar-Rahmut* (2/17), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 32).

9 Ia adalah Abdul Qahir bin Thahir bin Muhammad at-Tamimi, Abu Manshur al-Baghdadi, asy-Syafi'i, faqih, ahli usul, nahwu, kalam, penyair, ahli faraidh, dan matematika. Guru-gurunya: Amr bin Najid, al-Ustadz Abu Ishaq al-Isfaraini, Abu Bakr al-Isma'ili. Murid-muridnya: Nashir al-Marwazi, al-Qusyairi, al-Baihaqi. Wafat tahun 429 H. Karyanya: *Tafsir al-Qur'an*, *Fadhā'ih al-Mu'tazilah*, *Al-Farq baina al-Firaq*, *At-Tahshil fi Usul al-Fiqh*. Lihat biografinya di: *Wafayat al-A'yan* (3/203), *Thabaqat as-Subki* (5/136), *Al-Bidayah wa an-Nihayah* (12/44), *Bughyat al-Wu'āh* (2/105), *Thabaqat al-Mufassirin* (1/327), *Inbāh ar-Ruwāt* (2/85).

sahabat. Ibnu as-Sam'ani berkata: Ini pilihan sesuai metode Ahlus Sunnah[1].

قَالَ الْإِمَامُ: وَاللَّفْظُ الشَّائِعُ لَا يَجُوْزُ أَنْ يَكُوْنَ مَوْضُوْعًا لِمَعْنًى خَفِيٍّ إِلَا عَلَى الْخَوَاصِ كَمَا يَقُوْلُ مُثْبِتُو الْحَالِ: الْحَرَكَةُ مَعْنًى تُوْجِبُ تَحَرُّكَ الذَّاتِ

"al-Imam berkata: Kosa kata yang umum digunakan tidak boleh ditetapkan untuk makna yang sangat tersembunyi kecuali bagi kalangan khusus (khawāss), seperti yang dikatakan oleh penganut teori hāl: Gerakan (harakah) adalah makna yang menyebabkan esensi (dzāt) bergerak."

IMAM Fakhruddin ar-Razi melarang kosa kata yang terkenal dan digunakan secara luas oleh kalangan umum maupun khusus untuk ditetapkan pada makna yang sangat tersembunyi sehingga hanya dipahami oleh kalangan khusus (*khawāss*). Tujuan pembahasan ini adalah untuk menolak pendapat penganut teori *ahwāl* (keadaan). Mereka mengatakan: Gerakan (*harakah*) adalah makna yang menyebabkan esensi (*dzāt*) bergerak, padahal makna yang dikenal luas di kalangan umum dan khusus adalah perpindahan itu sendiri (*intiqāl*), bukan makna yang menyebabkan perpindahan[2]. Hal ini tidak mungkin, karena makna tersebut sulit dipahami oleh selain kalangan khusus[3].

Al-Asfahani dalam syarhnya membantah pendapat ini, dengan berkata: Seseorang dapat memahami makna-makna yang tersembunyi dan halus, tetapi tidak menemukan kosa kata yang menunjukkannya, karena makna tersebut baru (*mubtakar*). Ia membutuhkan penetapan kosa kata untuk makna tersebut agar orang lain dapat memahaminya, baik kosa kata itu terkenal atau tidak. Tidak ada larangan dalam membuat istilah (*isthilāh*), dan buku-buku ilmiah penuh dengan contoh kosa kata semacam ini. Namun[4], jika lawan bicara mengklaim bahwa kosa kata terkenal itu ditetapkan untuk makna tersembunyi, maka itu ditolak[5]. Al-Asfahani melanjutkan: Nama-nama Allah yang suci termasuk dalam kategori pertama, karena di antaranya ada kosa kata terkenal yang mengandung makna-makna halus dan mendalam yang hanya dipahami oleh kalangan khusus[6].

1 Az-Zarkasyi dalam *Al-Bahr al-Muhith* (1/456) berkata: Perdebatan ini bersifat *Lafzhiyyah* (verbal). Mereka yang berkata bahwa *rāsikhun fi al-'ilm* mengetahui tafsirnya, maksudnya mengetahui secara zhahir, bukan hakikat. Mereka yang berkata tidak mengetahui, maksudnya tidak mengetahui hakikatnya, dan itu hanya milik Allah. Hikmah penurunan ayat *mutasyābih* adalah untuk menguji akal manusia. Selesai maksudnya.

2 Lihat: *Nihayat al-Wushul fi Dirayat al-Usul* karya al-Hindi (1/16b).

3 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/68), *Al-Bahr al-Muhith* (2/13).

4 Dalam naskah (ك) tertulis "*wa dzālika yumkin radduhu na'am*", tetapi yang kami tetapkan sesuai dengan *Al-Kāsyif 'an al-Mahsul* karya al-Asfahani.

5 Dalam naskah (ك) dan *Al-Kāsyif 'an al-Mahsul* tertulis: "*...aw lā fa dzālika mā yunāqasyu fihi*" (...atau tidak, maka itu yang diperdebatkan).

6 Lihat: *Al-Kāsyif 'an al-Mahsul* karya al-Asfahani (hal. 212), tesis magister Fakultas Syariah oleh Dr. Abdul Basith Thabit.

مَسْأَلَةٌ: قَالَ ابْنُ فَوْرَكٍ وَالْجُمْهُوْرُ: اَللُّغَاتُ تَوْقِيْفِيَّةٌ عَلَّمَهَا اَللَّهُ تَعَالَى بِالْوَحْيِ أَوْ خَلْقِ الْأَصْوَاتِ أَوِ الْعِلْمِ الضَّرُوْرِيِّ وَعُزِيَ إِلَى الْأَشْعَرِيِّ وَأَكْثَرُ الْمُعْتَزِلَةِ: اِصْطِلَاحِيَّةٌ حَصَلَ عِرْفَانُهَا بِالْإِشَارَةِ وَالْقَرِيْنَةِ كَالطِّفْلِ. وَالْأُسْتَاذُ: الْقَدْرُ الْمُحْتَاجُ فِي التَّعْرِيْفِ تَوْقِيْفِيٌّ وَغَيْرُهُ مُحْتَمَلٌ وَقِيْلَ: عَكْسُهُ وَتَوَقَّفَ كَثِيْرٌ وَالْمُخْتَارُ الْوَقْفُ عَنِ الْقَطْعِ وَأَنَّ التَّوْقِيْفَ مَظْنُوْنٌ

"Masalah: Ibnu Faurak dan mayoritas ulama berkata: Bahasa itu tawqifiyyah (ditetapkan oleh Allah), diajarkan[1] *oleh Allah melalui wahyu, penciptaan bunyi*[2]*, atau pengetahuan yang pasti (dhururi). Al-Asy'ari dan sebagian besar Mu'tazilah berpendapat: Bahasa itu isthilāhiyyah (konvensional), dipahami melalui isyarat dan petunjuk, seperti anak kecil. Al-Ustadz berkata: Bagian*[3] *yang dibutuhkan untuk pengenalan (ta'rif) adalah tawqifiyyah, sedangkan lainnya bersifat mungkin (muhtamal). Ada pula yang berkata sebaliknya. Banyak ulama yang ragu (tawaqqaf), dan pendapat yang dipilih adalah ragu untuk memastikan (al-waqf 'an al-qath'), dengan tawqif sebagai dugaan yang kuat (mazhnun).)"*

Masalah ini[4] membahas siapa penetap (*wādhi'*) bahasa, dengan beberapa pendapat:

1. **Pendapat mayoritas**: Bahasa itu *tawqifiyyah*, dan penetapnya adalah Allah. Pengajaran bisa melalui wahyu atau ilham, baik dengan mengajarkannya melalui wahyu kepada para nabi, menciptakan bunyi-bunyi yang menunjukkan bahasa dan memperdengarkannya kepada satu orang atau kelompok, atau dengan menciptakan pengetahuan pasti dalam hati untuk bentuk-bentuk tertentu yang sesuai dengan makna. Ibnu as-Sam'ani berkata: Makna *tawqif* adalah mereka menerima penetapan bentuk-bentuk itu berdasarkan kehendak dan pilihan. Pendapat ini dipilih oleh Ibnu Faris[5] dalam *Fiqh al-'Arabiyyah*, dengan argumen ijma atas penggunaan bahasa kaum tertentu sebagai hujjah. Jika bahasa itu konvensional, kaum tersebut tidak lebih berhak dijadikan hujjah dibandingkan kita, sehingga mereka berkata: Kami telah bersepakat pada bahasa kaum itu, dan tidak ada perbedaan. Ahli tata bahasa lainnya berargumen: Jika bahasa itu konvensional, tidak akan ada perbedaan

1 Dalam naskah (ل) tertulis "*fahimahã*" (memahaminya), tetapi yang kami tetapkan sesuai dengan teks cetak dan syarh al-Mahalli.

2 Dalam naskah (ل) tertulis "*khalq al-lughãt*" (penciptaan bahasa), tetapi yang kami tetapkan sesuai dengan teks cetak dan syarh al-Mahalli. Lihat: *Mutun al-Asanid wa al-Usul* (hal. 134), *Syarh al-Mahalli* dengan catatan al-Banani (1/149).

3 Dalam naskah (ل) tertulis "*al-muqaddar*".

4 Lihat pembahasan masalah ini di: *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/130), *Al-Khashã'ish* karya Ibnu Jinni (1/40), *Al-Mustashfa* karya al-Ghazali (1/318), *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/57), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/104), *Al-Musawwadah* (hal. 145), *Nihayat al-Wushul* karya al-Hindi (1/11b), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/500), *Syarh al-'Adhud* atas Ibnu al-Hajib (1/194), *Nihayat as-Sul* (1/171), *At-Tamhid* karya al-Isnawi (hal. 137), *Al-Bahr al-Muhith* (2/14), *Al-Muzhir* (1/16), *Ghayat al-Wushul* karya al-Anshari (hal. 141), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/97), *Al-Ayãt al-Bayyinãt* karya al-'Abadi (2/61) dan seterusnya, *Fawatih ar-Rahmut* (1/183), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 12) dan seterusnya.

5 Ia adalah Ahmad bin Faris bin Zakaria, Abu al-Husain, imam ahli bahasa dan mufassir. Karya terkenalnya: *Jãmi' at-Ta'wil fi Tafsir al-Qur'an*, *Sirat an-Nabi SAW*, *Al-Mujmal fi al-Lughah*, *Maqãyis al-Lughah*, *Gharib I'rãb al-Qur'an*, *Mutakhyar al-Alfãzh*, *Hilyat al-Fuqahã'*. Wafat tahun 395 H, ada juga yang menyebutkan tahun lain. Lihat biografinya di: *Syadzarat adh-Dzahab* (2/182), *Bughyat al-Wu'ãh* (1/325), *Inbãh ar-Ruwãt* (1/29), *Thabaqat al-Mufassirin* (1/59).

pendapat, seperti sebagian berkata *"Marartu bi abik"* (Aku melewati ayahmu), dan lainnya *"bi ābā'ik"* (para ayahmu). Mereka juga menggunakan bentuk-bentuk tertentu dan meninggalkan lainnya, yang tidak mungkin terjadi melalui konvensi, karena tidak pernah ada umat yang lahir langsung bisa berbicara atau berbicara sebelum dilahirkan. Ini dinukil oleh Ibnu Khuruf dalam *Syarh Sibawaih*, yang berkata: Pendapat yang lebih dekat adalah ilham dari Allah[1]. Pendapat ini dinisbatkan oleh sekelompok ulama kepada al-Asy'ari, tetapi penulis tidak memastikannya karena alasan yang akan disebutkan, meskipun dinisbatkan kepada tokoh besar seperti Ibnu Faurak. Saya melihatnya dalam kitabnya, di mana ia berkata: Pendapat yang sah adalah bahwa bahasa itu *tawqifiyyah*, karena jika konvensional, itu hanya terjadi melalui bahasa lain, isyarat, atau tulisan lain, dan konvensi tersebut membutuhkan hal yang sama hingga berujung pada sesuatu yang tidak dikonvensikan, sehingga kita berkata: Itu berasal dari *tawqif*.

2. **Pendapat sebagian besar Mu'tazilah**: Bahasa itu *isthilāhiyyah*, artinya satu orang atau kelompok manusia menetapkannya, dan pengenalan kepada lainnya terjadi melalui isyarat dan petunjuk, seperti orang tua mengajarkan bahasa kepada anak-anak. Ibnu as-Sam'ani menjelaskan *isthilāh* dengan berkata: Tidak mustahil Allah menggerakkan jiwa-jiwa manusia untuk itu, yaitu sebagian memahami maksud sebagian lain, lalu mereka menciptakan bentuk-bentuk untuk makna yang mereka inginkan berdasarkan pilihan mereka. Bukti: Seseorang memiliki anak, lalu menciptakan nama untuknya, dan demikian pula boleh menciptakan bentuk baru yang menunjukkan makna, seperti menciptakan nama untuk sifat atau alat[2].
3. **Pendapat al-Ustadz**: Bagian yang dibutuhkan untuk pengenalan (*ta'rif*) adalah *tawqifiyyah*, sedangkan lainnya bersifat mungkin untuk *tawqif* atau lainnya, seperti dinukil oleh Ibnu Burhan, al-Amidi, dan lainnya[3]. Dalam *Al-Mahsul* dan *Al-Minhaj*[4], pendapatnya adalah bahwa yang lainnya konvensional (*isthilāh*), meskipun dalam *Al-Mahsul* saat pembuktian, pendapat pertama juga dinukil, dan ini yang benar sebagaimana saya lihat dalam kitabnya. Dengan demikian, pendapatnya adalah gabungan antara *waqf* (ragu) dan *tawqif*.
4. **Kebalikan pendapat ketiga**: Bagian yang dibutuhkan untuk pengenalan adalah konvensional, dan lainnya bersifat mungkin. Namun, mereka yang menukil pendapat ini berkata bahwa yang lainnya adalah konvensional[5].
5. **Waqf**: Semuanya mungkin karena adanya kontradiksi dalil, dan ini dinisbatkan dalam

---

1 Lihat: *Al-'Uddah* karya Abu Ya'la (1/190), *Al-Mustashfa* karya al-Ghazali (1/318), *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/58), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/106), *Al-Musawwadah* (hal. 130), *Mi'raj al-Minhaj* (1/157) dan seterusnya, *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/500), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/196), *Nihayat as-Sul* (1/175), *Al-Bahr al-Muhith* (2/14), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/286).

2 Az-Zarkasyi dalam *Al-Bahr al-Muhith* (2/14) menukil dari al-Kaya ath-Thabari tentang makna *isthilāh*: Allah mengajarkan maksud-maksud bahasa, lalu menanamkan dalam jiwa seseorang untuk membuat tanda pada maksudnya. Ketika tanda itu dipasang, diulang, dan didukung petunjuk, itu menghasilkan pemahaman, seperti anak kecil yang belajar dari ayahnya.

3 Lihat: *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/106), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/500), *Al-Bahr al-Muhith* (2/15).

4 Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/58) dan seterusnya, *Mi'raj al-Minhaj* (1/162), *Nihayat as-Sul* (1/175), *Al-Bahr al-Muhith* (2/15).

5 Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/58), *Al-Mustashfa* karya al-Ghazali (1/318), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/501), *Al-Bahr al-Muhith* (2/15).

Al-Mahsul kepada al-Qadhi dan mayoritas peneliti[1].

6. **Waqf dari kepastian**: Tidak memastikan salah satu kemungkinan ini, tetapi mengunggulkan pendapat al-Asy'ari berdasarkan dugaan kuat (*ghalabat azh-zhann*). Ini dipilih oleh Ibnu al-Hajib[2] dan penulis, serta dapat dipahami dari perkataan Ibnu as-Sam'ani.
7. **Pendapat ketujuh**: Membolehkan semuanya, tetapi pendapat al-Ustadz lebih jelas. Ia berkata: Yang dipilih adalah membolehkan semuanya, lalu berkata: Yang tampak, sebagian bahasa adalah *tawqif* dari Allah sebagaimana disebutkan dalam Al-Kitab, dan sebagian lainnya adalah konvensi dan kesepakatan (*tawāthu'*). Sebagian ulama mutakhir berkata: Ada yang pasti konvensional, seperti nama-nama khusus (*a'lām*). Dikatakan bahwa al-Asy'ari hanya berbicara tentang kejadian (*wuqu'*), dengan membolehkan bahasa berasal dari konvensi. Jika ia melarang kebolehannya, hal itu akan dinukil dari al-Qadhi dan lainnya dari kalangan pengikutnya. Imam al-Haramain menyebutkan perbedaan tentang kebolehan, lalu berkata: Kejadiannya belum terbukti[3].

Faedah: Para ulama membahas manfaat masalah ini. Sebagian menolak manfaatnya, seperti al-Abyari, penulis syarh *Al-Burhan*, yang berkata: Membahasnya dalam ilmu usul adalah berlebihan[4]. Sebagian lainnya berkata: Manfaatnya adalah bolehnya membalikkan makna bahasa[5]. Al-Mawardi dalam tafsirnya berkata: Manfaat perbedaan ini adalah bahwa jika bahasa dianggap *tawqifiyyah*, maka beban hukum (*taklif*) sejalan dengan sempurnanya akal. Jika dianggap konvensional, maka *taklif* tertunda setelah akal sempurna selama masa konvensi untuk memahami(52b) perkataan[6].

---

1 Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/58), *Al-Mustashfa* karya al-Ghazali (1/319), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/501), *Syarh al-'Adhud* atas Ibnu al-Hajib (1/195), *Al-Bahr al-Muhith* (2/15).

2 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/94), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* karya as-Subki (2/196).

3 Lihat: *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/131), di mana ia berkata: Jika dikatakan: Jika kalian membuktikan kebolehan dalam dua sisi secara umum, lalu apa yang kalian sepakati tentang kejadiannya? Kami katakan: Ini bukan sesuatu yang dapat dicapai melalui akal, karena kejadian yang mungkin hanya diketahui melalui dalil naqli murni, dan belum ada dalil naqli yang pasti tentang hal ini.

4 Lihat: *At-Tahqiq wa al-Bayān* karya al-Abyari, lembar nomor 29b, di mana ia berkata: Orang-orang ragu dalam membahas masalah ini, apakah terkait dengan usul fikih, karena tidak ada manfaatnya. Yang benar menurut kami, tidak ada manfaatnya. Sebagian ahli usul berkata: Pembahasannya dalam ilmu usul adalah berlebihan.
Ath-Thufi dalam *Syarh Mukhtashar ar-Raudhah* (2/502) berkata: Masalah ini ringan, artinya mudah. Jika tidak disebutkan, tidak akan memengaruhi ilmu ini atau lainnya. Sebab, tidak ada kewajiban praktis atau keyakinan yang bergantung padanya, yaitu tidak ada pemahaman hukum syariat atau keyakinan yang bergantung pada masalah ini. Ia menjelaskan bahwa masalah ini seperti latihan intelektual bagi ulama, sehingga manfaatnya adalah latihan teoretis, bukan kebutuhan mendesak.

5 Artinya: Boleh membalikkan makna yang tidak ditetapkan oleh syariat, seperti menamakan kuda sebagai sapi atau sebaliknya.

6 Syaikh Hasan al-'Aththar, setelah menukil perkataan al-Mawardi, berkata: Ini terkait dengan generasi pertama yang dikenai beban hukum (*mukallaf*), dan ada catatan di sini. Sebelum memahami, seseorang tidak dikenai beban hukum, karena syarat *taklif* adalah memahami perkataan. Beban hukum baru berlaku setelah pemahaman, dan ia wajib memahami, tanpa larangan menunda selama masa belajar. Hukuman hanya gugur darinya, baik kita katakan bahasa itu *tawqifiyyah* atau tidak. Dikatakan: Manfaatnya tampak dalam boleh atau tidaknya mengubah bahasa yang tidak terkait dengan syariat. Jika *tawqifiyyah*, maka tidak boleh; jika *isthilāhiyyah*, maka boleh. Namun, ada catatan: Allah tidak mewajibkan penggunaan kosa kata sesuai makna aslinya, sehingga boleh menggunakan kosa kata di luar makna aslinya. Namun, larangan muncul jika itu menyebabkan kekacauan dalam syariat. Selesai maksudnya. Lihat: *Hāsyiah al-'Aththar* atas *Syarh Jam' al-Jawāmi'* karya al-Mahalli (1/352).

مَسْأَلَةٌ: قَالَ الْقَاضِيْ وَإِمَامُ الْحَرَمَيْنِ وَالْغَزَالِيُّ وَالآمِدِيُّ: لَا تُثْبَتُ اللُّغَةُ قِيَاسًا وَخَالَفَهُمُ ابْنُ سُرَيْجٍ وَابْنُ أَبِيْ هُرَيْرَةَ وَأَبُوْ إِسْحَاقَ الشِّيْرَازِيّ وَالْإِمَامُ وَقِيْلَ: تُثْبَتُ الْحَقِيْقَةُ لَا الْمَجَازُ وَلَفْظُ الْقِيَاسِ يُغْنِيْ عَنْ قَوْلِكَ: مَحَلُّ الْخِلَافِ مَا لَمْ يُثْبَتْ تَعْمِيْمُهُ بِاسْتِقْرَاءٍ

"*Masalah*[1]: *Al-Qadhi, Imam al-Haramain, al-Ghazali, dan al-Amidi berkata: Bahasa tidak dapat ditetapkan melalui qiyās (analogi). Berbeda dengan mereka, Ibnu Suraij, Ibnu Abi Hurairah, Abu Ishaq asy-Syirazi, dan Imam (ar-Razi) berpendapat sebaliknya. Ada pula yang berkata: Haqiqah (makna harfiah) dapat ditetapkan, tetapi bukan majaz (makna kiasan). Ungkapan qiyās sudah cukup tanpa perlu menyebutkan "tempat perbedaan", selama generalisasinya belum ditetapkan melalui istiqrā' (induksi).*"

PARA ulama sepakat bahwa *qiyās* tidak berlaku pada nama-nama khusus (*a'lām*), karena tidak memiliki makna yang dapat dipahami secara rasional, dan *qiyās* bergantung pada makna. Ini seperti hukum ibadah yang tidak dapat dipahami maknanya. Mereka juga sepakat bahwa *qiyās* tidak berlaku pada sifat-sifat seperti isim fa'il (pelaku) dan maf'ul (objek)[2], karena *qiyās* membutuhkan dasar (*asl*), yang tidak ada di sini. Tidak ada alasan untuk menjadikan satu sebagai dasar dan lainnya sebagai cabang, atau sebaliknya. Konsistensi penggunaannya dalam konteksnya berasal dari *wadh'* (penetapan), bukan *qiyās*. Misalnya, mereka menetapkan *qā'im* (yang berdiri) dan *qā'id* (yang duduk) untuk setiap yang berdiri dan duduk. Mereka juga sepakat bahwa *qiyās* tidak berlaku pada hal-hal yang ditetapkan melalui *istiqrā'* (induksi) untuk makna universal, seperti "Pelaku di-raf'-kan, objek di-nashab-kan."

Tempat perbedaan adalah ketika sebuah nama yang mengandung sifat digunakan, dan kita menganggap penamaan itu berdasarkan sifat tersebut, lalu ingin memperluas nama itu ke konteks lain yang belum disebutkan. Misalnya, jika kita menganggap nama *khamr* (minuman keras) diberikan karena sifat fermentasi (*takhmir*), lalu kita memperluasnya ke *nabidz* (minuman fermentasi lainnya). Ada beberapa pendapat:

1. **Tidak boleh (*man'*):** Ini pendapat mayoritas ulama Syafi'i dan Hanafi[3]. Penyebutan al-

1 Lihat pembahasan masalah ini di: *Al-Luma'* (hal. 6), *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/131) dan seterusnya, *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/78), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/183) dan seterusnya, *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/223-224), *Fawatih ar-Rahmut* (1/185), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 116).

2 Lihat: *Al-Luma'* (hal. 6), *Syarh al-Luma'* (1/185), *Al-Musawwadah* (hal. 156), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (3/36-37). As-Sayyid asy-Syarif al-Jurjani berkata: Jika kita mendapatkan kaidah umum melalui induksi parsial pada fa'il, misalnya, bahwa setiap fa'il di-raf'-kan, maka tidak ada keraguan di dalamnya. Jika kita meraf'-kan fa'il yang belum pernah kita dengar raf'-nya dari mereka, itu bukan *qiyās*, karena itu sudah termasuk dalam kaidah tersebut. Selesai maksudnya. Lihat: *Hāsyiah al-Jurjani* atas syarh al-'Adhud (1/183).

3 Lihat: *Al-Luma'* (hal. 5-6), *Syarh al-Luma'* (1/186), *At-Tabshirah* karya asy-Syirazi (hal. 444), *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/131) dan seterusnya, *Al-Mustashfa* karya al-Ghazali (1/322), *Al-Mankhul* (hal. 172), *Al-Wushul ila al-Usul* (1/110), *Al-Mahsul* karya ar-Razi (2/418), *Raudhat an-Nāzhir* (hal. 88), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (4/86), *Al-Musawwadah* (hal. 352), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/183), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 214), *Mi'raj al-Minhaj* (2/137), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/506), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (3/36), *Nihayat as-Sul* (3/35), *Al-Bahr al-Muhith* (2/25), *Taysir at-Tahrir* (1/56), *Fawatih ar-Rahmut* (1/185), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 222).

Qadhi sebagai penentang[1] memiliki manfaat, yaitu untuk membantah Ibnu al-Hajib yang menukil bahwa al-Qadhi membolehkan[2]. Dalam *At-Taqrib*, al-Qadhi justru melarang, begitu pula yang dinukil dari al-Mawardi dan lainnya. Dalil mereka: Setiap benda telah memiliki nama dalam bahasa melalui *tawqif* (penetapan ilahi), sehingga tidak boleh menetapkan nama lain melalui *qiyās*, sebagaimana jika suatu hukum telah ditetapkan melalui *nash* (teks eksplisit), tidak boleh menetapkan hukum lain melalui *qiyās*. Selain itu, perbedaan hanya terjadi pada nama-nama yang bersifat derivasi (*mushtaqqah*), dan konvensi (*'urf*) tidak mengharuskan *qiyās* berlaku secara konsisten dalam derivasi. Misalnya, mereka menamakan *dābbah* (hewan) karena sifat merayap (*dabib*), tetapi tidak menamakan setiap yang merayap sebagai *dābbah*. Juga, *khamr* diartikan sebagai "gangguan" (*idhthirāb*), yang berasal dari *mukhāmarah* atau *takhmir*. Jika derivasi dijadikan pegangan, maka segala yang mengganggu akal, meskipun tidak menyebabkan gangguan, akan disebut *khamr*.

2. **Boleh (*jawāz*):** Karena derivasi dalam nama sama seperti *ta'lil* (penalaran sebab-akibat). Nama yang diderivasi dianggap sebagai cabang (*far'*), asalnya sebagai dasar (*asl*), dan makna yang menjadi alasannya sebagai sebab (*'illah*). Apa yang dinisbatkan penulis kepada Imam (ar-Razi) benar[3], dan tidak bertentangan dengan perkataannya: "Ini *qiyās* dalam bahasa, jadi kami tidak menggunakannya," karena itu hanya tambahan yang tidak memengaruhi pendapat utamanya. Dalam debat, seseorang bisa menggunakan argumen di luar mazhabnya. Namun, yang dinisbatkan kepada Ibnu Suraij perlu ditinjau[4]. Ibnu as-Sam'ani, setelah menyebutkan dalil-dalil penentang, berkata: Dalil-dalil ini sangat kuat, sehingga lebih baik kita katakan: Boleh menetapkan nama secara syar'i, tetapi tidak boleh secara bahasa, dan ini pendapat Ibnu Suraij. Dalil kebolehannya: Kita tahu syariat menetapkan *shalat* untuk ibadah dengan sifat tertentu yang tidak disebut *shalat* sebelumnya. Jika ada yang memiliki sifat serupa, kita boleh menyebutnya *shalat*. Ini membuktikan penetapan nama syar'i melalui *qiyās*. Jika ini berlaku untuk makna tertentu, maka boleh melakukan *qiyās* pada setiap konteks yang memiliki makna tersebut dan menamakannya dengan nama itu. Atas dasar ini, nama-nama bahasa juga ditetapkan, tanpa mengharuskan konsistensi makna nama seperti yang mereka klaim. Dengan ini, nama *khamr* dapat ditetapkan untuk *nabidz* secara syar'i, nama *zinā* untuk hubungan sesama jenis secara syar'i, lalu wajib dikenakan *hadd* berdasarkan ayat. Juga, *sāriq* (pencuri) dapat ditetapkan untuk *nabbāsh* (penggali kubur) secara syar'i, lalu wajib dipotong tangannya berdasarkan ayat (53a).

---

1 Perlu dicatat bahwa penulis dalam *Al-Ibhaj Syarh al-Minhaj* (3/36) menyebutkan bahwa al-Qadhi termasuk yang membolehkan *qiyās* dalam bahasa, dengan berkata: "Pembahasan keempat: *Qiyās* dalam bahasa, dan ini dibuktikan oleh al-Qadhi Abu Bakr dan Ibnu Suraij..." dst. Demikian pula Ibnu Burhan dalam *Al-Wushul ila al-Usul* (1/110) berkata: Tidak boleh menerapkan *qiyās* pada nama-nama bahasa yang diderivasi, berbeda dengan al-Qadhi, Abu al-Abbas Ibnu Suraij, dan sekelompok faqih, karena mereka membuktikan nama melalui *qiyās*. Selesai maksudnya, perhatikan.

2 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/183), di mana ia berkata: Bahasa tidak ditetapkan melalui *qiyās*, berbeda dengan al-Qadhi.

3 Imam (ar-Razi) berkata dalam *Al-Mahsul* (2/418): "Yang benar adalah bolehnya *qiyās* dalam bahasa."

4 Namun, Imam ar-Razi dalam *Al-Mahsul* (2/418) menisbatkannya kepada Ibnu Suraij, dengan berkata: "Yang benar adalah bolehnya *qiyās* dalam bahasa, dan ini pendapat Ibnu Suraij dari kalangan kami." Demikian pula Ibnu Burhan dalam *Al-Wushul ila al-Usul* (1/110) berkata: Tidak boleh menerapkan *qiyās* pada nama-nama bahasa yang diderivasi, berbeda dengan al-Qadhi, Abu al-Abbas Ibnu Suraij, dan sekelompok faqih lainnya.

Dari sini, ada empat pendapat: Tidak boleh, boleh, menetapkan nama secara syar'i, dan menetapkan nama secara bahasa. Manfaat perbedaan ini: Jika seseorang menetapkan generalisasi nama melalui *qiyās* bahasa, maka yang dinamai akan masuk dalam generalisasi tersebut tanpa perlu *qiyās* syar'i dan syarat-syaratnya. Ini mencakup ayat: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓا اَيْدِيَهُمَا *"Pencuri laki-laki dan perempuan, potong tangan mereka"*[1]. Jika tidak ditetapkan melalui *qiyās* bahasa, maka perlu *qiyās* syar'i. Menurut pendapat pertama, *nabbāsh* dipotong tangannya berdasarkan *nash*. Menurut pendapat kedua, melalui *qiyās* syar'i atas pencurian. Pendapat ketiga berlaku pada *haqiqah* (makna harfiah), bukan *majaz*, dan ini dapat dipahami dari perkataan al-Qadhi Abdul Wahhab[2]. Karena *majaz* lebih rendah derajatnya dibandingkan *haqiqah*, maka *haqiqah* harus dibedakan darinya. Ungkapan "*lafzh al-qiyās*" menunjukkan bahwa tidak perlu menyebutkan perkataan Ibnu al-Hajib: "Perbedaan bukan pada yang ditetapkan generalisasinya melalui *istiqrā*', seperti raf'-nya pelaku dan nashab-nya objek"[3]. Alasan tidak perlu menyebutkannya: Istilah *qiyās* yang menjadi pokok masalah sudah mencakup hal itu, karena konsistensi hal tersebut dalam setiap yang memiliki fi'il sudah diketahui melalui *nash*, bukan *qiyās*. Oleh karena itu, tidak perlu mengecualikan *a'lām*, karena *qiyās* tidak mungkin berlaku di dalamnya seperti yang telah disebutkan.

مَسْأَلَةٌ: اَللَّفْظُ وَالْمَعْنَى إِنِ اتَّحَدَا فَإِنْ مَنَعَ تَصَوُّرُ مَعْنَاهُ الشِّرْكَةَ فَجُزْئِيٌّ وَإِلَّا فَكُلِّيٌّ

"Masalah: Jika kosa kata dan maknanya satu, maka jika pemahaman maknanya mencegah adanya keterbagian (syirkah), itu adalah juz'i (parsial); jika tidak, maka kulli (universal)."

MASALAH ini[4] membahas pembagian kosa kata tunggal berdasarkan hubungannya dengan makna, yang terdiri dari empat kategori:

Kategori pertama: Jika kosa kata dan maknanya satu, maka:

- Jika pemahaman maknanya mencegah adanya keterbagian dalam konsepnya, itu adalah *juz'i* (parsial), seperti nama khusus (*'alam*), misalnya "Zaid" atau nama-nama khusus lainnya, karena tidak ada yang berbagi dengannya.
- Jika pemahaman maknanya tidak mencegah keterbagian, maka itu adalah *kulli* (universal), seperti "hewan" atau "manusia."

Perhatikan, *juz'i* dan *kulli* pada hakikatnya adalah makna itu sendiri, sedangkan

1 Surah Al-Maidah, ayat 38.

2 Ia adalah Abdul Wahhab bin Ali bin Nashr bin Ahmad bin al-Husain al-Baghdadi, Abu Muhammad, faqih Maliki, ahli usul, penyair, sastrawan, ahli ibadah, dan zuhud. Ia menjabat sebagai qadhi di Irak dan Mesir. Karyanya dalam fikih meliputi: *Al-Ma'unah fi Syarh ar-Risālah*, *An-Nashrah li Madzhab Mālik* (100 jilid), *Al-Isyrāf 'ala Masā'il al-Khilāf*, dan syarh *Al-Mudawwanah*. Dalam usul: *Awā'il al-Adillah*, *Al-Ifādah*, *At-Talkhish*, *At-Talqin*, dan *'Uyun al-Masā'il*. Wafat tahun 422 H di Mesir. Lihat biografinya di: *Syadzarat adh-Dzahab* (2/387), *Ad-Diyāj al-Mudzhab* (3/66), *Al-Fath al-Mubin* (1/230).

3 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/183).

4 Lihat pembahasan terperinci di: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/77) dan seterusnya, *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/21), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 127), *Mi'raj al-Minhaj* (1/168), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/208), *Nihayat as-Sul* (1/184), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/50), *Fath ar-Rahman* (hal. 53) dan seterusnya.

kosa kata yang menunjukkannya disebut *kulli* atau *juz'i* secara sekunder (*bi al-'aradh*) dan sebagai akibat (*taba'iyyah*), yaitu penamaan kosa kata sesuai dengan apa yang ditunjukkannya. Selain penulis, ada yang berkata: "Pemahaman maknanya itu sendiri"[1]. Penulis membatasi dengan "pemahaman" (*tashawwur*) untuk mengecualikan beberapa jenis *kulli*, yaitu yang keterbagiannya dicegah bukan karena konsepnya sendiri, melainkan karena faktor eksternal, seperti *wajib al-wujud* (yang wajib ada). Penulis menghilangkan batasan ini karena menganggap definisi sudah lengkap tanpanya, tetapi ini tidak tepat. Ketika "pemahaman" dimasukkan dalam definisi *kulli*, kita tahu bahwa sifat *kulliyyah* (universalitas) dan *juz'iyyah* (parsialitas) adalah sifat-sifat dari gambaran mental (*shurah dzhihniyyah*). Ada anggapan bahwa jika gambaran mental tidak mencegah keterbagian, maka hakikat eksternalnya juga demikian, karena gambaran mental sesuai dengan kenyataan eksternal. Anggapan ini disingkirkan, karena mencegah atau tidaknya pemahaman mental terhadap keterbagian bukan dilihat dari esensinya, melainkan dari cara memahaminya. Ungkapan "tidak mencegah pemahamannya dari keterbagian" mencakup baik yang dapat menerima keterbagian maupun yang tidak, karena "tidak mencegah" lebih umum daripada "menerima." Dengan ini, keunggulan ungkapan "pemahaman itu sendiri" menjadi jelas, karena yang dimaksud adalah tidak mensyaratkan kemungkinan keterbagian secara rasional. Penetapan (*wadh'*) tidak mempertimbangkan keterbagian atau keberadaan di dunia nyata. Sebab, sesuatu yang *kulli* mungkin:

- Tidak dapat ada sama sekali, seperti yang mustahil (*mustahil*).
- Dapat ada tetapi tidak ada satupun individunya, seperti "lautan merkuri."
- Ada satu individu, baik dengan kemungkinan adanya individu lain, seperti matahari bagi yang membolehkan adanya matahari lain, atau tidak memungkinkan adanya yang lain, seperti matahari bagi yang tidak membolehkannya.

Demikian dikatakan oleh al-Hindi[2] dan lainnya. Al-Amidi dalam *Rumuz al-Kunuz* berkata: Kosa kata "matahari" dan "bulan" adalah *kulli*, kecuali jika yang dimaksud adalah matahari atau bulan tertentu.

Catatan:

1. Definisi ini lebih baik daripada definisi Ibnu al-Hajib, karena keterbagian bukan syarat, dan ungkapan Ibnu al-Hajib mengesankan bahwa itu syarat[3]. Dalam *juz'i*, harus diperhatikan syarat penentuan dan spesifikasi (*tasykhish wa ta'yin*), karena tanpa itu, pasti ada keterbagian, meskipun hanya pada sifat-sifat esensi yang paling khusus.

---

1 Lihat: *Nihayat al-Wushul fi Dirayat al-Usul* karya al-Hindi (1/18).

2 Lihat: *Nihayat al-Wushul fi Dirayat al-Usul* karya al-Hindi (1/18), di mana ia berkata: Perhatikan, *juz'i* dan *kulli* pada hakikatnya adalah makna, sedangkan kosa kata yang menunjukkannya disebut *kulli* atau *juz'i* secara sekunder. *Kulli* bisa jadi:

- Tidak mungkin ada individunya karena ada dalil yang menunjukkan kemustahilannya, seperti sekutu bagi Tuhan.
- Mungkin ada, tetapi:
  - Harus ada satu individu dengan kemustahilan adanya yang lain, seperti Tuhan.
  - Harus ada banyak individu, atau satu dengan kemungkinan adanya yang lain (carilah contoh jika ada).
- Mungkin ada, tetapi tidak ada individunya, seperti gunung dari ruby atau lautan merkuri.
- Ada satu individu, dengan kemungkinan adanya yang lain, seperti alam atau matahari bagi yang membolehkan, atau tanpa kemungkinan adanya yang lain bagi yang tidak membolehkan.

3 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/126), di mana ia berkata: "Jika banyak yang berbagi dalam konsepnya, itu adalah *kulli*."

2. At-Tustari[1] berkata tentang definisi *kulli* dalam konteks afirmasi (*ijāb*): "Zaid, misalnya, banyak yang berbagi dalam negasinya dari konsepnya, tetapi itu bukan *kulli*." Ini perlu ditinjau, karena pemahaman makna berbeda dengan penilaian afirmasi atau negasi terhadapnya (53b).

مُتَوَاطِئٌ إِنِ اسْتَوَى وَمُشَكَّكٌ إِنْ تَفَاوَتَ

"Mutawāthi' jika setara, dan musyakkak jika berbeda derajat."

KULLI terbagi menjadi *mutawāthi'* (setara) dan *musyakkak* (berderajat):

- Jika makna *kulli* hadir pada individunya secara setara, itu adalah *mutawāthi'*, seperti "manusia" yang merujuk pada Zaid, Amr, dan lainnya. Setiap individu tidak lebih unggul dari yang lain dalam kemanusiaan, misalnya kemanusiaan pada Zaid tidak lebih kuat, lebih utama, atau lebih awal daripada pada Amr. Disebut *mutawāthi'* karena setiap individunya sesuai dengan maknanya[2]. *Muwātha'ah* berarti kesesuaian[3].
- Jika makna hadir pada individunya dengan perbedaan derajat, seperti lebih kuat, lebih lemah, lebih awal, atau lebih akhir, itu adalah *musyakkak*, seperti "putih" yang digunakan untuk salju dan gading. Keputihan pada salju lebih kuat daripada pada gading. Disebut *musyakkak* karena membuat orang yang melihat ragu (*syakk*), apakah itu *mutawāthi'* karena kesatuan hakikatnya, atau *musytarak* (homonym) karena perbedaan di antara keduanya[4]. Al-Hindi membolehkan membaca "*musyakkak*" dengan fathah pada *kaf* sebagai isim maf'ul, karena orang yang melihat menjadi ragu (*musyakkak*)[5] tentang hal itu[6]. Ada keberatan: Ketika "putih" digunakan untuk salju, apakah penggunaannya mencakup tambahan derajat tersebut atau tidak? Jika tidak, itu *mutawāthi'*. Jika ya,

1 Ia adalah Muhammad bin As'ad al-Yamani (Badruddin at-Tustari), ahli hikmah, logika, dan usul. Al-Isnawi memujinya dalam ilmu dan pemahaman, tetapi melemahkannya karena kurang agama, sering meninggalkan salat, sehingga tidak memiliki cahaya ilmu. Ia mengajar di Qazwin selama 20 tahun, datang ke Mesir tahun 727 H, lalu kembali ke Irak setelah beberapa hari. Ia menghabiskan musim panas di Hamadan dan musim dingin di Baghdad, wafat di Hamadan. Karyanya: *Majma' ad-Durar fi Syarh al-Mukhtashar* karya Ibnu al-Hajib, *Kāsyif al-Asrār 'an Ma'ānī Thawālī' al-Anwār* karya al-Baidhawi, syarh *Al-Ghāyah al-Qushwā* karya al-Baidhawi tentang fikih Syafi'i, dan *Hall 'Uqad Mathālī' al-Anwār* karya al-Armawi tentang logika. Lihat biografinya di: *Syadzarat adh-Dzahab* (6/12), *Thabaqat al-Isnawi* (2/130), *Ad-Durar al-Kāminah* (3/383), *Kasyf azh-Zhunun* (2/1192, 1717).

2 Lihat pembahasan terperinci tentang *mutawāthi'* di: *Mu'yār al-'Ilm* karya al-Ghazali (hal. 181), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/22), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 130), *Mi'raj al-Minhaj* (1/169-170), *Nihayat as-Sul* (1/185-186), *Al-Bahr al-Muhith* (2/60), *Fath ar-Rahman* (hal. 52), *Tahrir al-Qawā'id al-Manthiqiyyah* (hal. 39).

3 Artinya, *mutawāthi'* adalah kosa kata yang menunjukkan entitas yang berbeda secara jumlah, tetapi setara dalam makna yang ditetapkan untuk kosa kata tersebut, seperti "manusia" untuk Zaid, Amr, dan Bakr, atau "hewan" untuk manusia, kuda, dan keledai. Juga, "sentuhan" untuk ciuman, hubungan intim, dan jenis lainnya, serta "warna" untuk hitam, putih, dan jenis lainnya. Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/60).

4 Lihat pembahasan terperinci tentang *musyakkak* di: *Mu'yār al-'Ilm* (hal. 82), *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/80), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/22), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/126), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 130), *Fath ar-Rahman* (hal. 52), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 17), *Tahrir al-Qawā'id al-Manthiqiyyah* (hal. 39).

5 Hilang dari naskah (ك), ditambahkan dari *Nihayat al-Wushul* karya al-Hindi.

6 Lihat: *Nihayat al-Wushul fi Dirayat al-Usul* karya al-Hindi (1/20a), di mana ia berkata: Mungkin "*musyakkak*" dijadikan isim maf'ul karena orang yang melihat menjadi ragu tentang hal itu.

itu *musytarak*. Jadi, kategori *musyakkak* tidak ada hakikatnya. Jawabannya: Kombinasi dua kesamaan menghasilkan hakikat baru, seperti *khuntsã* (hermafrodit) yang bukan laki-laki maupun perempuan. Perhatikan, satu kosa kata bisa memiliki *mutawãthi'* dan *musytarak* dari dua perspektif, seperti "hitam" pada dua benda yang berwarna hitam. Jika dijadikan gelar, itu *musytarak*; jika menunjukkan warna hitamnya, itu *mutawãthi'*[1].

وَإِنْ تَعَدَّدَا فَمُتَبَايِنٌ

"Jika keduanya berbeda, maka mutabãyin."

KATEGORI kedua: Jika kosa kata dan maknanya berbeda, itu adalah kosa kata *mutabãyin* (berlainan), seperti "manusia", "kuda", "sapi", dan lainnya, yang ditetapkan untuk makna-makna yang berbeda. Disebut *mutabãyin* karena berbeda dalam penunjukan dan kosa katanya[2].

وَإِنِ اتَّحَدَ الْمَعْنَى دُوْنَ اللَّفْظِ فَمُتَرَادِفٌ

"Jika maknanya satu tetapi kosa katanya berbeda, maka mutarãdif."

KATEGORI ketiga: Jika kosa katanya banyak tetapi maknanya satu, itu adalah kosa kata *mutarãdif* (sinonim), seperti "manusia" dan "basyar" untuk satu makna[3]. Al-Amidi berkata: Kesatuan objek penamaan yang berdiri sendiri tidak menyebabkan *mutarãdif*, seperti "pedang", "*shãrim*", dan "*hindi*", melainkan itu *mutabãyin*[4].

وَعَكْسُهُ إِنْ كَانَ حَقِيْقَةً فِيْهِمَا فَمُشْتَرِكٌ وَإِلَّا فَحَقِيْقَةٌ وَمَجَازٌ

"Jika sebaliknya, dan itu haqiqah (makna harfiah) pada keduanya, maka musytarak; jika tidak, maka haqiqah dan majaz."

1 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/52).

2 Lihat: *Nihayat al-Wushul fi Dirayat al-Usul* karya al-Hindi (1/20b), di mana ia berkata: Kategori keempat: Jika kosa kata dan maknanya banyak, itu adalah *mutabãyin*, baik maknanya berbeda secara esensi seperti "manusia" dan "kuda", karena sifat seperti "*shãrim*" dan "*muhand*", karena esensi dan sifat seperti "pedang" dan "*shãrim*", atau karena sifat dan sifat dari sifat seperti "*nãthiq*" (berbicara) dan "*fashih*" (fasih). Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/80), *Mi'raj al-Minhaj* (1/171), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/212), *Al-Bahr al-Muhith* (2/60-61).

3 Lihat pembahasan terperinci tentang *mutarãdif* di: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/80), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/30), *Al-Bahr al-Muhith* (2/61), *Al-Muzhir* karya as-Suyuthi (1/402).

4 Lihat: *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/33), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/212), *Al-Bahr al-Muhith* (2/61).

KATEGORI keempat: Jika kosa katanya satu tetapi maknanya banyak, ini mencakup beberapa jenis:

- Jika ditetapkan untuk dua makna atau lebih secara bersamaan, itu adalah *musytarak* (homonym), seperti "*ʿain*" untuk mata, sumber air, dinar, dan lainnya[1].
- Jika ditetapkan untuk satu makna, lalu dipindahkan ke makna lain karena hubungan tertentu (*ʿalāqah*) dan penggunaannya pada makna yang dipindahkan tidak dominan, maka itu *haqiqah* pada makna pertama dan *majaz* pada makna kedua, seperti "singa" yang ditetapkan untuk hewan buas, lalu dipindahkan ke "pria pemberani" karena kesamaan yaitu kekuatan (*wa hiya al-quwwah*)[2]. Jika penggunaan pada makna yang dipindahkan menjadi dominan, itu disebut kosa kata yang dipindahkan (*muntaqal*). Mereka membaginya berdasarkan pelaku pemindahan menjadi tiga: syariat, konvensi umum (*ʿurf ʿāmm*), atau konvensi khusus (*ʿurf khāsh*). Kosa kata yang dipindahkan disebut *majaz*, berasal dari *tajāwuz* (melampaui), yaitu perpindahan, karena *majaz* melampaui makna harfiah (54a).

وَالْعَلَمُ: مَا وُضِعَ لِمُعَيَّنٍ لَا يَتَنَاوَلُ غَيْرَهُ

"*ʿAlam (nama khusus): Sesuatu yang ditetapkan untuk individu tertentu dan tidak mencakup*[3] *selainnya.*"

INI adalah penjelasan sebagian jenis *juz'i* (parsial), sebagai pengantar untuk perbedaan yang akan disebutkan antara *ʿalam syakhshi* (nama khusus personal) dan *ʿalam jinsi* (nama khusus jenis). Ungkapan "sesuatu yang ditetapkan untuk individu tertentu (*li mu'ayyan*)"[4] adalah genus yang mencakup semua *maʿrifah* (kata tertentu), dan mengecualikan *nakirah* (kata tak tentu). Ungkapan "tidak mencakup selainnya" adalah pembeda (*fashl*) yang mengecualikan *maʿrifah* lainnya. Sebab, isim isyarat (*ism isyārah*) dapat digunakan untuk setiap yang ditunjuk, dan dhamir (*kata ganti*) berlaku untuk setiap pembicara, lawan bicara, atau pihak ketiga.

Definisi ini disebutkan oleh Ibnu al-Hajib dalam pengantar nahwu-nya, dengan tambahan "dengan satu penetapan" (*bi wadhʿ wāhid*), agar tidak disangka bahwa "Zaid", misalnya, jika digunakan untuk satu orang lalu untuk orang lain, berarti mencakup selainnya, sehingga definisi tidak komprehensif. Dengan tambahan "dengan satu

1 Lihat pembahasan terperinci tentang *musytarak* di: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/81), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/33) dan seterusnya, *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-ʿAdhud (1/127) dan seterusnya, *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 129), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/214), *Nihayat as-Sul* (1/192), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/61), *Al-Muzhir* karya as-Suyuthi (1/369).

2 Dalam naskah (ل) tertulis "*wa huwa*".

3 Dalam naskah (ل) tertulis "*yatanāwaluhu*".

4 Dalam naskah (ل) tertulis "*li maʿnan*".

penetapan", hal ini tercakup, karena meskipun mencakup selainnya, itu bukan dengan satu penetapan, melainkan dengan penetapan-penentapan berbeda. Dalam syarhnya, ia berkata: Dengan "tidak mencakup selainnya", maka keluarlah ungkapan "kamu dan kamu" ketika menujuk kepada Zaid, karena "kamu" juga dapat digunakan untuk Amr jika ia menjadi lawan bicara. Maksudnya, "kamu" ditetapkan untuk sesuatu secara spesifik, tetapi tetap mencakup selain yang ditetapkan secara spesifik. Ini mendapat bantahan: Kosa kata tersebut ditetapkan untuk lawan bicara secara spesifik, sehingga tidak mencakup selainnya, tetapi bisa terjadi keterbagian (*isytirāk*) jika ada dua atau tiga lawan bicara, dan ini sama dengan *'alam*. Sebab, "Zaid" juga bisa terjadi keterbagian karena kebetulan. Namun, ini tidak diperhitungkan, karena penetap bahasa menetapkan *nakirah* untuk jenis atau genus tanpa mempedulikan individunya, dan menetapkan *ma'rifah* untuk sesuatu secara spesifik.

Kemudian, penutur bahasa menggunakan *ma'rifah* untuk individu lain setelah individu awalnya tidak ada, dengan tetap mematuhi tujuan penetap, yaitu spesifikasi awal. Yang benar, dhamir adalah *kulli* (universal) karena berlaku untuk setiap pembicara, lawan bicara, dan pihak ketiga, tetapi juga *juz'i* karena sifat parsial dan personal muncul akibat maksud tertentu kepadanya. Jadi, pendapat bahwa dhamir ditetapkan untuk makna tertentu hanyalah dari sisi sifat sekunder (*'āridh*)[1].

فَإِنْ كَانَ التَّعْيِينُ خَارِجِيًّا فَعَلَمُ الشَّخْصِ وَإِلَّا. فَعَلَمُ الْجِنْسِ وَإِنْ لِلْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ. فَاسْمُ جِنْسٍ

"Jika penentuan itu eksternal, maka 'alam asy-syakhsh (nama khusus personal); jika tidak, maka 'alam al-jins (nama khusus jenis). Jika untuk esensi sebagaimana adanya, maka ism jins (nama jenis)."

'*ALAM* bisa berupa:

- *Juz'i* yang spesifik, seperti "Zaid", disebut *'alam syakhsh* (nama khusus personal).
- *Kulli* yang umum, seperti "Usāmah" untuk singa, atau "Tsa'ālah" untuk rubah, disebut *'alam al-jins* (nama khusus jenis). Ini adalah *'alam* secara lafaz, tetapi *nakirah* secara makna. Nama "Usāmah" berlaku untuk setiap singa, berbeda dengan *ism al-jins*.

Banyak diskusi (*wa qad kathur al-kalam*)[2] tentang perbedaan ketiganya: *'alam syakhsh*, *'alam jins*, dan *ism jins nakirah* seperti "singa", dan ini termasuk pembahasan berharga[3]. Al-Qarafi berkata, al-Khasyrusyahi[4] yang menjelaskan ini, dan saya tidak mendengarnya

1 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/55).

2 Dalam naskah (ل) tertulis "*wa qad dzukira kalām*" (dijelaskan pembicaraan).

3 Dalam naskah (ل) tertulis "*wa huwa maghr lil-nās*".

4 Dalam naskah (ل) tertulis "al-Hasan Wasāhi," tetapi yang kami tetapkan sesuai dengan *Syarh Tanqih al-Fushul*. Al Khasyrusyahi adalah Abdul Hamid bin Isa bin Uwaiyah bin Yunus bin Khalil bin Abdul Ilah bin Yunus, Abu Muhammad Syamsuddin, ahli kalam, berasal dari Khasyrusyah, desa dekat Tabriz, lahir tahun 580 H. Ia pergi ke Damaskus dan tinggal di Damaskus serta Karak di bawah perlindungan al-Malik an-Nashir Daud selama bertahun-tahun. Wafat pada 2 Syawal 652 H dan dimakamkan di Gunung Qasiun. Karyanya: *Mukhtashar Kitab al-Muhadzdzab* karya Abu Ishaq asy-Syirazi tentang fikih Syafi'i, *Mukhtashar Kitab asy-Syifa'* karya Ibnu Sina, dan penyempurna *Al-Ayāt al-Bayyināt* karya Fakhruddin ar-Razi. Lihat biografinya di: *Syadzarat adh-Dzahab* (5/255), *An-Nujum az-Zāhirah* (7/32), *Kasyf azh-Zhunun*

dari siapa pun kecuali darinya[1]. Ia berkata: Tidak ada di Mesir yang mengetahui hal ini. Ia membedakan kedua *'alam* tersebut:

- *'Alam asy-syakhsh* ditetapkan untuk hakikat dengan syarat spesifikasi[2] eksternal.
- *'Alam al-jins* ditetapkan untuk esensi (*māhiyyah*) dengan syarat spesifikasi[3] mental.

Perbedaan antara *ism al-jins* dan *'alam al-jins* terletak pada gambaran mental (*shurah dzhihniyyah*):

- Jika ditetapkan untuk gambaran mental dari sisi kekhususannya, itu adalah *'alam al-jins*.
- Jika dari sisi keumumannya, itu adalah *ism al-jins*[4].

Penulis mengikuti perbedaan ini: *Ism al-jins* adalah yang ditetapkan untuk hakikat mental sebagaimana adanya. Misalnya, "singa" ditetapkan untuk hakikat tanpa mempedulikan syarat apa pun (54b). Sedangkan *'alam al-jins* ditetapkan untuk hakikat dengan mempedulikan kehadirannya di pikiran, yaitu spesifikasi mental tanpa mempedulikan individunya. Contohnya seperti *ma'rifah* dengan *lam* yang menunjukkan hakikat atau esensi. Hakikat yang hadir di pikiran, meskipun umum terkait individunya, lebih khusus dibandingkan hakikat mutlak jika dilihat dari kehadirannya di pikiran. Ketika penetap memvisualisasikan gambaran singa untuk menetapkan nama, gambaran tersebut bersifat parsial dibandingkan gambaran mutlak singa. Gambaran ini terjadi pada seseorang di waktu tertentu, dan bisa terjadi pada waktu lain atau di pikiran lain, tetapi semuanya berbagi pada gambaran mutlak singa.

Sibawaih mengisyaratkan perbedaan ini dalam babnya berjudul "Ini Bab *Ma'rifah* di Mana Nama Khusus Menjadi Umum dalam Jenisnya, Tidak Ada Satu Individu yang Lebih Berhak Daripada Yang Lain." Ia berkata: Ketika kamu berkata "Ini Abu al-Harits," maksudmu "Ini singa," yaitu yang kamu kenal namanya jika kamu mengenal sejenisnya, bukan menunjuk pada sesuatu yang sudah kamu kenal seperti "Zaid." Maksudnya, ini untuk setiap individu jenisnya yang memiliki nama tersebut. Ia menyamakannya dengan *ma'rifah* dengan *lam* untuk hakikat. Ungkapan "ini" menunjuk pada sesuatu secara spesifik, sehingga "Usāmah" menggantikan "ini," seperti "Zaid" menggantikan "orang yang dikenal dengan ciri ini dan itu." Bahwa "Usāmah" berlaku untuk setiap singa, itu karena penentuannya untuk hakikat yang ada pada setiap singa. Demikian dijelaskan oleh Ibnu 'Amrun[5]. Ia berkata: Contohnya seperti "Wahai lelaki," jika kamu bermaksud individu tertentu. Lelaki mana pun yang kamu panggil, itu menjadi *ma'rifah* karena ada maksud kepadanya. Demikian pula "Usāmah," yaitu singa mana pun yang kamu lihat, kamu bermaksud hakikat yang dikenal dengan ciri tertentu. Jadi, pluralitasnya bukan dari penetapan awal.

Ibnu Malik, setelah menukil perkataan Sibawaih, berkata: Ia menjadikannya khusus

(2/1550), *Al-A'lām* karya az-Zarkali (3/288), *Mu'jam al-Mu'allifin* (5/130).

1 Dalam naskah (ل) tertulis "*min ahad minhu*" (salah seorangnya).

2 Dalam naskah (ل) tertulis "*asy-syakhsh*" pada kedua tempat.

3 Dalam naskah (ل) tertulis "*asy-syakhsh*" pada kedua tempat.

4 Lihat: *Syarh Tanqih al-Fushul* karya al-Qarafi (hal. 33), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/56).

5 Ia adalah Muhammad bin Muhammad bin Ali bin 'Amrun al-Halabi, ats-Tsa'labi, ahli nahwu, Abu Abdullah, Jamaluddin. Al-Fairuzabadi berkata: Imam dalam bahasa Arab, mengajar di Halab cukup lama, menyusun syarh *Al-Mufashshal*, tetapi tidak selesai. Wafat tahun 649 H. Lihat biografinya di: *Thabaqat an-Nahwiyyin wa al-Lughawiyyin* karya Ibnu Qadhi Syahbah (hal. 254), *Bughyat al-Wu'āh* (1/231), *Mu'jam al-Mu'allifin* (11/247).

dan umum sekaligus: khusus karena menentukan hakikat di pikiran, dan umum karena setiap individu jenisnya memiliki bagian dari hakikat tersebut di dunia nyata. Pendapat yang dipilih ayah penulis: *'Alam al-jins* adalah yang dimaksudkan untuk membedakan jenis dari lainnya tanpa mempedulikan individunya, sedangkan *ism al-jins* dimaksudkan untuk penamaan jenis dengan mempedulikan penerapannya pada individu. Jika *alif-lam* jenis masuk padanya, itu menjadi setara dengan *'alam al-jins*, karena *alif-lam* jenis untuk menentukan esensi. Dari sini, *'alam al-jins* tidak dapat dibuat dual atau jamak, karena hakikat sebagaimana adanya tidak menerima jamak atau dual, sebab itu hanya berlaku untuk individu. Namun, Ibnu as-Sam'ani dalam *Al-Qawāthi'* menyatakan bahwa *alif-lam* yang masuk pada *ism al-jins* adalah untuk kovenan jenis, bukan penentuan. Ibnu al-Hajib dalam *Syarh al-Mufashshal* membedakan "Usāmah" dan "Zaid": "Singa" ditetapkan untuk individu jenis tanpa spesifikasi, sehingga pluralitasnya berasal dari penetapan awal. Sedangkan "Usāmah" ditetapkan untuk hakikat yang satu di pikiran, sehingga ketika kamu menyebut "singa" untuk satu individu, itu sesuai penetapan awalnya. Tetapi ketika menyebut "Usāmah" untuk satu individu, yang dimaksud adalah hakikatnya, yang mengakibatkan pluralitas di dunia nyata. Jadi, pluralitasnya bersifat implisit, bukan maksud penetapan. Perbedaan-perbedaan ini, jika dimaksudkan bahwa penetapan bahasa demikian, perlu dalil; jika tidak, itu hanya pendapat tanpa dasar[1].

1 Al-Imam az-Zarkasyi dalam *Al-Bahr al-Muhith* (2/57-58) berkata: Perbedaan antara *'alam al-jins* dan *ism al-jins* dilihat dari:

- Tidak bolehnya *lam* masuk pada salah satunya, tetapi boleh pada yang lain; karena itu "Ibnu Labun" dan "Ibnu Mikhadh" adalah *ism jins*, terbukti dengan masuknya *lam* penentu.
- Tidak bolehnya penolakan akhir kata (*sharaf*) menunjukkan sifat *'alam*.
- Penggunaan *hāl* dalam bentuk *manshub* darinya.

POLEMIK ISYTIQAQ

مَسْأَلَةٌ: اَلْاِشْتِقَاقُ: رَدُّ لَفْظٍ إِلَى آخَرٍ وَلَوْ مَجَازًا لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا فِي الْمَعْنَى وَالْحُرُوْفِ الْأَصْلِيَّةِ

"Masalah: Isytiqāq (Derivasi)[1]*: Mengembalikan (55a) sebuah kosa kata ke kosa kata lain, meskipun secara majaz (kiasan), karena adanya hubungan antara keduanya dalam makna dan huruf-huruf aslinya."*

UNGKAPAN penulis: "Mengembalikan sebuah kosa kata". Genus, maksudnya menjadikan salah satu sebagai asal, dan lainnya sebagai cabang, dan cabang dikembalikan ke asal, dan kosa kata mencakup isim dan fi'il, dan ungkapannya: "meskipun secara *majaz*", isyarat bahwa *isytiqāq* bisa dari *haqiqah*, tidak ada perbedaan pendapat di dalamnya, dan bisa dari *majaz*, dan ini ditentang oleh al-Qadhi Abu Bakr, al-Ghazali, dan al-Kaya, mereka melarang *isytiqāq* dari *majaz*, dan berkata: *isytiqāq* hanya dari *haqiqah*, seperti *amr* (perintah); darinya diderivasi *āmir* (yang memerintah) dan *ma'mur* (yang diperintah) dan lainnya, berdasarkan maknanya yaitu perbuatan karena itu *majaz* di dalamnya.

Pendapat yang lebih kuat adalah boleh seperti pada *haqiqah*, dan ini dibuktikan oleh konsensus ahli bayan tentang sahnya *isti'ārah taba'iyyah* (metafora sekunder) yang diderivasi dari *majaz*; karena *isti'ārah* awalnya pada mashdar, lalu diderivasi darinya, dan karena perbedaan pendapat ini, penulis menggunakan "meskipun" (*law*), dan ungkapannya: "karena adanya hubungan", yaitu bahwa di dalamnya ada makna asal, baik dengan tambahan seperti *dharb* (pukulan) dan *dhārib* (yang memukul), karena *dhārib*

1 *Isytiqāq* secara bahasa berarti pemotongan, seperti "*insyaqqat al-'ashā*" (tongkat terbelah). Secara istilah: Mengambil satu bentuk dari bentuk lain dengan kesesuaian makna, bahan asli, dan struktur, sehingga bentuk kedua menunjukkan makna asal dengan tambahan yang bermanfaat, yang menyebabkan perubahan huruf atau struktur, seperti "*dhārib*" dari "*dharb*" (memukul), atau "*hadzir*" (hati-hati) dari "*hadhara*" (berhati-hati), yang pertama isim, yang kedua fi'il. Lihat: *Al-Qamus al-Muhith* (3/251), *Al-Mu'jam al-Wasith* (1/509), *Al-Khashā'ish* karya Ibnu Jinni (2/133), *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/85), *Syarh al-'Adhud* atas Ibnu al-Hajib (1/174), *Mi'raj al-Minhaj* (1/179), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/221), *Nihayat as-Sul* (1/198), *Al-Bahr al-Muhith* (2/71), *At-Ta'rifāt* karya al-Jurjani (hal. 12), *Al-Muzhir* karya as-Suyuthi (1/346), *Al-Ayāt al-Bayyināt* karya al-'Abadi (2/78), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 17).

adalah entitas yang memiliki *dharb*, atau tanpa tambahan seperti *qatl* (pembunuhan) sebagai mashdar dari *qatala* (membunuh), dan ungkapannya: "huruf-huruf aslinya"[1], mengecualikan tambahan sehingga tidak dianggap seperti *isti'jāl* (terburu-buru) dan *isytiqāq* (derivasi), dan tidak disyaratkan huruf asli itu ada; karena kadang sebagian dihapus karena hambatan; seperti *khaf* dari *khawf* (takut), tetapi disyaratkan urutan, dan mereka mengabaikannya.

Ketahuilah bahwa *isytiqāq* ada tiga jenis:

- *Ashaghar*: Kesesuaian dua kosa kata dalam huruf dan urutan, seperti *nashara* (menolong) dan *nashir* (penolong).
- *Shaghir*, juga disebut tengah: Kesesuaian dalam huruf tanpa urutan, seperti *jabazha* dan *jazhaba* (menarik).
- *Akbar*: Kesesuaian sebagian huruf tanpa sebagian lainnya, seperti *thalama* (merusak) dan *thalaba* (mencela), dan termasuk ungkapan mereka: *dhamān* (jaminan) diderivasi dari *dhamma* (menggabungkan)[2], sehingga jelas pada jenis pertama dipertimbangkan kesesuaian makna dan huruf asli dengan urutan, dan pada dua jenis terakhir hanya hubungan, jadi jika penulis bermaksud mendefinisikan *ashaghar*, hendaknya ia tambahkan syarat urutan, dan dijawab bahwa yang dimaksud adalah *ashaghar*, dan tidak perlu syarat urutan, karena jika tidak sesuai urutan, tidak akan ada hubungan, dan jika dikatakan: hubungan lebih umum, kami katakan: kami tidak menerima.

وَلَابُدَّ مِنْ تَغْيِيرٍ

"Dan harus ada perubahan."

YAITU antara dua kosa kata dengan penambahan atau pengurangan atau keduanya pada huruf atau harakat[3] atau keduanya, dan perubahan makna hanya terjadi secara sekunder, dan ini lebih baik daripada ungkapan Ibnu al-Hajib: dan kadang dimaksud dengan perubahan adalah[4]; karena itu mengesankan sebagai bagian dari definisi, padahal itu syarat yang disebutkan sebagai pengantar pembagian yang mereka sebutkan menjadi 15 bentuk[5] ke atas, bukan pembatas, dan dikatakan: yang dimaksud dengan perubahan

1 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (2/73).

2 Lihat pembahasan tiga jenis *isytiqāq* di: *Al-Khashā'ish* karya Ibnu Jinni (2/133), *Syarh al-'Adhud* atas Ibnu al-Hajib dan catatan pinggirnya (1/174), *Al-Bahr al-Muhith* (2/75-76), *Al-Muzhir* karya as-Suyuthi (1/346), *Hāsyiah al-Bannani* atas syarh *Jam' al-Jawāmi'* karya al-Mahalli (1/155) dan seterusnya.

3 Yang dimaksud dengan penambahan atau pengurangan huruf atau harakat adalah genus huruf dan harakat, bukan satu saja, sehingga bisa lebih dari satu huruf atau harakat yang ditambah atau dikurangi, dan ini memperbanyak jenisnya, yang contohnya jelas.

4 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/171).

5 Rincian 15 bentuk tersebut:

- Penambahan huruf saja.
- Penambahan harakat saja.
- Penambahan huruf dan harakat bersama.
- Pengurangan huruf.

adalah makna; sebagaimana disebutkan oleh penulis *Ad-Dahā*[1]; karena perubahan lafaz tersirat dari ungkapannya awal: "mengembalikan sebuah kosa kata ke kosa kata lain"; karena mustahil mengembalikan sesuatu pada dirinya sendiri.

Dan yang lebih utama adalah mencakup keduanya, dan meskipun perubahan lafaz tersirat darinya, tetapi disebutkan lagi karena dua hal: pertama: untuk menunjukkan secara eksplisit, dan kedua: karena perubahan lafaz tidak harus nyata, tetapi cukup secara taksiran seperti pada *falak* (orbit) tunggal dan jamak, maka perlu disebutkan lagi; untuk menegaskan bahwa perubahan yang dimaksud mencakup yang nyata dan taksiran, dan dengan ini dijawab bantahan sebagian orang terhadap syarat asal perubahan seperti *thalaba* dari *thalb* (meminta), *ghalaba* dari *ghalb* (mengalahkan), *jalaba* dari *jalb* (mendatangkan), karena fi'il-fi'il ini diderivasi dari mashdar-mashdar tersebut tanpa perubahan karena harakat tetap (55b) seperti pada mashdar.

Al-Asfahani dan lainnya menjawab: perubahan terjadi secara taksiran, karena harakat pada fi'il untuk struktur, dan pada mashdar untuk i'rab, yang pertama seperti bagian dari kata karena tetap, dan yang kedua sekunder karena dapat berubah[2], dan penulis *Al-Badi'* tidak menerima jawaban ini, ia berkata: harakat mutlak itu tetap, dan yang diperhatikan dalam *isytiqāq*[3].

وَقَدْ يَطَّرِدُ كَاسْمِ الْفَاعِلِ وَقَدْ يَخْتَصُّ كَالْقَارُوْرَةِ

"Dan kadang berlaku umum seperti isim fa'il, dan kadang khusus seperti qarurah."

KATA yang diderivasi kadang berlaku umum seperti isim fa'il, dan yang serupa dengannya: isim maf'ul, sifat musyabbahah, *af'al* tafdhil, zaman, makan, dan alat, dan kadang tidak berlaku umum, yaitu yang khusus: seperti *qarurah*; karena khusus untuk botol kaca, dan *dubrān* untuk rumah bulan; karena keduanya tidak berlaku umum meskipun diderivasi dari *istiqrār* (penetapan) dan *dabur* (angin barat)[4].

- Pengurangan harakat.
- Pengurangan huruf dan harakat bersama.
- Penambahan huruf dan pengurangan huruf.
- Penambahan harakat dan pengurangan harakat lain.
- Penambahan huruf dan pengurangan harakat.
- Penambahan harakat dan pengurangan huruf.
- Penambahan huruf dan harakat bersama dengan pengurangan harakat lain.
- Penambahan harakat dengan penambahan dan pengurangan huruf.
- Pengurangan huruf dengan penambahan dan pengurangan harakat.
- Pengurangan harakat dengan penambahan dan pengurangan huruf.
- Penambahan huruf dan harakat bersama dengan pengurangan keduanya bersama.

1 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/172).

2 Lihat: *Al-Kãsyif 'an al-Mahsul* karya al-Asfahani (hal. 94), tesis magister Fakultas Syariah dan Hukum nomor 1869, oleh Muhammad Mustafa Abu Zaid.

3 Lihat: *Al-Badi'* karya Ibnu as-Sā'āti (2/115), disertasi doktoral Fakultas Syariah.

4 Az-Zarkasyi dalam *Al-Bahr al-Muhith* (2/88) berkata: Kaidahnya, yang berlaku umum (*muthrad*) adalah yang ditujukan pada entitas dengan mempedulikan makna, sedangkan yang khusus (*mukhtash*) adalah yang ditujukan pada

Maksudnya adalah bahwa keberadaan makna asal pada entitas yang dinamai, kadang dipertimbangkan sebagai bagian dari penamaan, maksudnya entitas tertentu, berdasarkan hubungannya dengannya, maka ini berlaku umum pada setiap entitas serupa, dan kadang dipertimbangkan sebagai pembenar penamaan, pemberi preferensi dari nama-nama tanpa menjadi bagian dari penamaan, maksudnya entitas spesifik yang memiliki makna, bukan karena makna itu ada padanya, melainkan karena kekhususannya, maka ini tidak berlaku umum, intinya perbedaan antara penamaan yang lain karena keberadaannya di dalamnya atau karena keberadaannya di dalamnya[1].

وَمَنْ لَمْ يَقُمْ بِهِ وَصْفٌ لَمْ يَجُزْ أَنْ يُشْتَقَّ لَهُ مِنْهُ اِسْمٌ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَمِنْ بِنَائِهِمْ أَنَّ إِبْرَاهِيمَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - ذَابِحٌ وَاخْتِلَافُهُمْ هَلْ إِسْمَاعِيلُ مَذْبُوحٌ

"Dan bagi yang tidak memiliki sifat tersebut, tidak boleh diderivasi namanya darinya, berbeda dengan Mu'tazilah, dan berdasarkan pendapat mereka, Ibrahim -alaihissalam- adalah dzābih (penyembelih), dan mereka berbeda pendapat apakah Ismail adalah madzbuh (yang disembelih)."

AKAR perbedaan dalam masalah ini adalah bahwa Allah dinamai *mutakallim* (yang berbicara) secara konsensus, dan itu diderivasi dari *kalām* (ucapan), lalu Asy'ariyah menyebutnya pada Allah dengan sifat derivasi yang ada pada Dzat-Nya yang mulia, yaitu *kalām nafsi* (ucapan batiniah), sedangkan Mu'tazilah menyebut nama *mutakallim* pada Allah berdasarkan sifat yang ada pada selain Dzat-Nya[2], yaitu penciptaan *kalām* pada Lauh Mahfuzh atau pada[3] lainnya, dan mereka tidak mengakui *kalām nafsi*[4], sehingga

entitas semata dengan makna sebagai akibat. Ada yang berkata: Keberadaan makna asal pada setiap penamaan kadang dipertimbangkan sebagai bagian dari penamaan, yaitu entitas dengan hubungan tertentu, sehingga berlaku umum untuk setiap entitas yang memiliki makna asal, seperti "*ahmar*" (merah) untuk entitas dengan kemerahan yang menjadi bagian darinya. Kadang dipertimbangkan sebagai pembenar dan pemberi preferensi penamaan, seperti menyebut entitas yang memiliki kemerahan sebagai "*ahmar*" karena kemerahannya, tetapi bukan karena kemerahan itu bagian dari penamaannya. Maka, jika kemerahannya hilang, tetap sah disebut *ahmar*, berbeda dengan pertimbangan pertama.

1 Paragraf tentang alasan *ithrād* (berlaku umum) dan tidak *ithrād* dalam *isytiqāq* kurang jelas. Al-Imam al-Bannani dalam *Hāsyiah* atas syarh *Jam' al-Jawāmi'* (1/158) menjelaskan: Jika nama yang diderivasi mempertimbangkan makna asal sebagai bagian darinya, sehingga menjadi nama untuk entitas tak tentu yang berhubungan dengan makna tersebut, maka itu berlaku umum, seperti *dhārib* dan *madhrub*. Jika makna tersebut hanya sebagai pembenar dan pemberi preferensi penamaan, sehingga menjadi nama untuk entitas spesifik yang memiliki makna tersebut, maka itu khusus, seperti *qarurah* yang hanya untuk botol kaca tertentu, atau *dubrān* yang hanya untuk lima bintang di Taurus sebagai rumah bulan, tidak berlaku untuk yang lain meskipun memiliki *dabur*.

2 Az-Zarkasyi menyebutkan masalah ini dan akar perbedaan dalam *Salāsil adh-Dzahab*, lalu berkata: Begitulah para ahli usul menyebutkan masalah ini, tetapi perlu ditinjau. Imam al-Haramain dalam *Ar-Risālah an-Nidhāmiyyah* berkata: Ada yang mengira bahwa Qadariyah menyebut Tuhan sebagai *mutakallim* dan menganggap *kalām*-Nya diciptakan, tetapi ini bukan pendapat mereka. Mereka berpendapat bahwa *kalām* adalah perbuatan Allah, seperti menciptakan zat dan sifat-sifatnya, tanpa kaitan dengan hakikat keberadaan *kalām*. Intinya, menurut mereka, Allah tidak memiliki *kalām*, bukan pemberi perintah atau pelarang, melainkan menciptakan suara pada benda yang menunjukkan kehendak-Nya. Dengan ini, masalah ini tidak relevan dalam ilmu usul fikih, karena mereka tidak menyebut Allah *mutakallim*, sehingga bantahan ar-Razi, al-Amidi, dan lainnya tentang konsensus bahwa Allah disebut *mutakallim* menjadi tidak valid, melainkan perbedaan ada pada maknanya. Lihat: *Salāsil adh-Dzahab* (hal. 171-172), *Al-Bahr al-Muhith* (2/120).

3 Hilang dari naskah (ك), ditambahkan dari *Al-Bahr al-Muhith*.

4 Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/86), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/101-102), *Tahdhib Syarh ath-Thahāwiyyah*

menurut mazhab mereka boleh menyematkan nama yang diderivasi pada yang tidak memiliki sifat derivasi, dan dengan ini, mengaitkan kebolehan secara bahasa pada mereka perlu ditinjau; berdasarkan perbedaan apakah konsekuensi mazhab adalah mazhab atau bukan?

Yang benar adalah larangan; karena itu pendapat yang dikaitkan tidak disematkan pada Syafi'i menurut pendapat yang sahih, dan ungkapannya: "berdasarkan pendapat mereka", merujuk pada apa yang mereka sebutkan dalam masalah *naskh* sebelum pelaksanaan[1], karena Mu'tazilah melarangnya, dan ulama kami berargumen kepada mereka, bahwa Ibrahim -alaihissalam- diperintah untuk menyembelih, lalu dinaskh sebelum pelaksanaan, lalu mereka menjawab bahwa ia menyembelih dan luka menyatu kembali, lalu ulama kami membantah bahwa mereka sepakat Ismail -alaihissalam- bukan *madzbuh*, dan mereka berbeda pendapat apakah Ibrahim adalah *dzābih*? Sebagian berkata: ia *dzābih* karena memotong, dan anaknya bukan *madzbuh* karena menyatu, dan sebagian menolak, mereka berkata: *dzābih* tanpa *madzbuh* adalah mustahil, jika kamu berkata: bagaimana menurut Mu'tazilah mustahil menyematkan *dzābih* tanpa *madzbuh* padahal mereka berkata: boleh menderivasi isim fa'il untuk yang tidak memiliki perbuatan?

Saya katakan: isim fa'il tidak digunakan kecuali saat perbuatan terjadi secara konsensus, tetapi apakah itu khusus untuk yang memiliki perbuatan atau boleh untuk yang tidak memiliki perbuatan? Di situlah perbedaan antara kami dan mereka, dan ini menurut mereka bahwa perbuatan tidak terjadi; karena perbuatan adalah *dzabh* (penyembelihan), dan hakikatnya menurut mereka adalah keberadaan *madzbuh* yang jiwanya hilang; demikian kata penulis dalam syarh *Al-Mukhtashar*, dan ini lebih utama daripada perkataannya (56a) di sini: mereka sepakat bahwa Ibrahim adalah *dzābih*, dan berbeda pendapat apakah Ismail adalah *madzbuh*.

فَإِنْ قَامَ بِمَا لَهُ اِسْمٌ وَجَبَ الْاِشْتِقَاقُ أَوْ بِمَا لَيْسَ لَهُ اِسْمٌ كَأَنْوَاعِ الرَّوَائِحِ لَمْ يَجِبْ

"Jika sifat itu ada pada sesuatu yang memiliki nama, maka derivasi wajib, atau pada sesuatu yang tidak memiliki nama seperti jenis bau, maka tidak wajib."

MAKNA yang ada pada sesuatu, apakah wajib diderivasi nama untuk entitas darinya? Mereka berbeda pendapat di dalamnya[2], dan Imam dalam *Al-Mahsul* berkata: yang benar adalah perincian, jika makna itu memiliki nama, maka wajib diderivasi nama baginya

(hal. 190), *Hāsyiah al-Bannani* atas syarh *Jam' al-Jawāmi'* (1/159).

1 Lihat masalah ini di: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/407), *Al-'Uddah* (3/87), *Al-Ihkam* karya Ibnu Hazm (4/610), *Al-Luma'* (hal. 13), *At-Tabshirah* (hal. 260), *Al-Burhān* karya Imam al-Haramain (2/1305), *Usul as-Sarakhsi* (2/61), *Al-Mustashfā* karya al-Ghazali (1/112), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (3/180), *Al-Musawwadah* (hal. 186), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 306-307), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (2/256) dan seterusnya, *Irsyad al-Fuhul* (hal. 181).

2 Lihat pembahasan di: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/51), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/74), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/181), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 48), *Mi'raj al-Minhaj* (1/185) dan seterusnya, *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/226), *Nihayat as-Sul* (1/203), *Fawātih ar-Rahamut* (1/192), *Al-Bahr al-Muhith* (2/101), *Irsyad al-Fuhul* (hal. 171), *Hāsyiah al-Bannani* atas syarh *Jam' al-Jawāmi'* karya al-Mahalli (1/159) dan seterusnya.

menurut ulama mutakallimin kami, karena Mu'tazilah berkata: Allah menciptakan *kalām*-Nya pada benda, maka ulama kami berkata kepada mereka: jika demikian, harus diderivasi nama *mutakallim* untuk entitas itu dari *kalām* tersebut, dan menurut Mu'tazilah: itu tidak wajib, dan jika tidak memiliki nama seperti jenis bau dan rasa sakit, mustahil diderivasi nama untuk entitasnya secara logis[1].

وَالْجُمْهُوْرُ عَلَى اشْتِرَاطِ بَقَاءِ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ فِيْ كَوْنِ الْمُشْتَقِّ حَقِيْقَةً إِنْ أَمْكَنَ وَإِلَّا فَآخِرِ جُزْءٍ
وَثَالِثُهَا: اَلْوَقْفُ

"*Dan mayoritas berpendapat harus ada keberlangsungan sifat yang diderivasi agar nama yang diderivasi adalah haqiqah, jika memungkinkan; jika tidak, maka cukup bagian terakhirnya, dan pendapat ketiga: menahan diri (waqf).*"

PENYEMATAN nama yang diderivasi berdasarkan masa depan adalah *majaz* secara konsensus[2], dan berdasarkan keadaan saat ini adalah *haqiqah* secara konsensus, adapun setelah sifat derivasi hilang seperti *dhārib* (yang memukul), apakah nama yang diderivasi adalah *haqiqah* atau bukan? Ada pendapat di dalamnya[3]:

- Pertama: tidak disyaratkan sama sekali, bahkan digunakan setelah sifat hilang sebagai *haqiqah*, dan ini dikaitkan pada Ibnu Sina dan Abu Hasyim.
- Kedua: disyaratkan mutlak, dan setelah sifat hilang adalah *majaz*, dan dikatakan dalam *Al-Mahsul*: ini yang lebih dekat[4].
- Ketiga: perincian antara yang memungkinkan sifat ada secara utuh seperti *qiyām* (berdiri) dan *qu'ud* (duduk), maka disyaratkan keberlangsungan, sehingga tidak disebut *qā'im* (yang berdiri) dan *qā'id* (yang duduk) sebagai *haqiqah* setelah sifat *qu'ud* dan *qiyām* hilang, dan antara yang tidak memungkinkan seperti mashdar yang mengalir, seperti

1 Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/91), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/101).

2 Az-Zarkasyi dalam *Al-Bahr al-Muhith* (2/94) berkata: Klaim konsensus bahwa itu *majaz* untuk masa depan perlu ditinjau. Syafi'i membantah Abu Hanifah dalam khiyar majlis: Mereka disebut *mutabāyi'ayn* (penjual dan pembeli) karena memulai penetapan harga dan transaksi. Syafi'i berkata: Mereka bukan *mutabāyi'ayn*, melainkan *mutasāwimayn* (penawar dan penerima tawaran). Jika seseorang berkata, "Istriku diceraikan jika kami *mutabāyi'ayn*," dan mereka sedang menawar, ia tidak melanggar sumpah, karena *tabāyu'* (jual beli) belum terjadi. Yang benar, isim fa'il memiliki dua makna:

Tidak menunjukkan waktu, sehingga tidak mengisyaratkan kebaruan atau kejadian, seperti "Pedang ini *qathu'* (pemotong)" atau "Zaid *shāri'* (pegulat) Mesir," artinya itu sifatnya, dan ini *haqiqah*, karena *majaz* dapat dinegasikan, tetapi tidak dapat dikatakan pedang itu bukan *qathu'*.

Jika dimaksudkan untuk masa depan, dan pelaku tidak berubah, seperti perbuatan Allah (menciptakan, memberi rezeki), maka disebut *Khāliq* (Pencipta) dan *Rāziq* (Pemberi rezeki) sejak azali sebagai *haqiqah*, meskipun sifat perbuatan itu baru. Jika pelaku berubah, itu kembali pada masalah ini.

3 Lihat pembahasan di: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/86), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/74) dan seterusnya, *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/176) dan seterusnya, *Al-Musawwadah* (hal. 570) dan seterusnya, *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 48) dan seterusnya, *Mi'raj al-Minhaj* (1/186), *Nihayat al-Wushul* karya al-Hindi (1/23a), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/227), *Nihayat as-Sul* (1/205), *At-Tamhid* karya al-Isnawi (hal. 153) dan seterusnya, *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/91), *Al-Qawā'id wa al-Fawā'id al-Usuliyyah* (hal. 127) dan seterusnya.

4 Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/91).

kalām dan jenisnya, maka cukup bagian terakhirnya untuk disebut sebagai *haqiqah*[1].

Perbedaannya bahwa yang pertama tidak memungkinkan bagian-bagian asalnya ada bersamaan di dunia nyata sehingga disyaratkan keberlangsungan asalnya, dan yang kedua bagian-bagiannya berurutan, sehingga cukup bagian terakhirnya, sehingga *mutakallim* (yang berbicara) dan lainnya benar sebagai *haqiqah* sebelum selesai dari *dāl* dalam: *qāma Zaid* (Zaid berdiri), dan dari *mim* dalam: *Zaidun qā'im* (Zaid sedang berdiri), setelah memulai kedua ucapan, dan karena itu setelah selesai darinya, maka menjadi *majaz* bukan *haqiqah*, dan ini yang dikaitkan penulis pada mayoritas, dan diikuti oleh ash-Shafi al-Hindi[2], dan ini perlu ditinjau, karena perkataan Imam dalam *Al-Mahsul* dengan jelas menyatakan bahwa ini pendapatnya, tidak ada yang menyebutkannya, karena ia mengemukakan dari sisi penghalang bahwa jika keberadaan makna disyaratkan untuk *haqiqah*, maka nama *mutakallim* dan *mukhbir* (yang memberi kabar) tidak akan menjadi *haqiqah* sama sekali; karena *kalām* adalah nama untuk kumpulan huruf yang tersusun, dan mustahil semuanya ada pada *mutakallim* saat berbicara, karena tidak mungkin mengucapkan kalimat sekaligus, melainkan bertahap, padahal dikatakan: Zaid *mutakallim* dan *mukhbir*, dan asal penyematan adalah *haqiqah*, lalu ia berkata: jika kamu menjawab bahwa mengapa tidak boleh dikatakan: keberadaan sifat yang diderivasi adalah syarat untuk *haqiqah*, jika memungkinkan sifat itu ada, adapun jika tidak memungkinkan maka tidak? Kami katakan: ini salah, karena tidak ada dari umat yang menyebutkan perbedaan ini. Ini perkataannya[3].

Al-Amidi dalam *Al-Ihkam* berkata: apakah disyaratkan keberlangsungan sifat yang diderivasi untuk menyematkan nama yang diderivasi sebagai *haqiqah*? Sebagian membuktikan, sebagian menolak, dan sebagian membedakan antara yang memungkinkan sifat ada maka disyaratkan, dan yang tidak memungkinkan maka tidak[4], dan tampaknya yang dimaksud adalah kemungkinan pendapat penulis *Al-Mahsul*, adapun penyebutan penulis tentang pendapat *waqf* (menahan diri), saya tidak melihatnya secara eksplisit pada siapa pun, kecuali bahwa al-ʿAdhud[5] dalam syarh *Al-Mukhtashar* berkata:

Ibnu al-Hajib cenderung *waqf* dalam masalah ini; sehingga ia menyebutkan dalil-dalil perbedaan dan menjawabnya (56b)[6], tetapi asy-Syarif[7] berkata: ia memilih pendapat

1 Lihat: *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/74), *Syarh al-ʿAdhud* atas Ibnu al-Hajib (1/176), *Al-Bahr al-Muhith* (2/90).

2 Lihat: *Nihayat al-Wushul fi Dirayat al-Usul* karya al-Hindi (1/23).

3 Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/88-89), *Al-Bahr al-Muhith* (2/90).

4 Lihat: *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkām* karya al-Amidi (1/74).

5 Ia adalah Abdurrahman bin Ahmad bin Abdul Ghaffar al-Iji asy-Syafiʿi, Abu al-Fadha ʿAdhududdin, ahli usul, logika, dan kalam. Ibnu Hajar berkata: Ia imam dalam ilmu rasional, ahli usul dan makna, fasih dalam bahasa Arab, dan berkompeten dalam berbagai disiplin. Guru-gurunya: Tajuddin al-Hanki dan lainnya. Murid-muridnya: Syams al-Karmani, at-Taftazani, dan adh-Dhiya' al-ʿAfifi. Wafat tahun 753 H dalam penjara. Karyanya: *Syarh Mukhtashar Ibnu al-Hajib* tentang usul, *Al-Mawāqif* tentang kalam, *Al-Fawā'id al-Ghiyāthiyyah* tentang makna dan bayan, *Ar-Risālah al-ʿAdhudiyyah* tentang penetapan, *Tahqiq at-Tafsir fi Taktsir at-Tanwir*, dan lainnya. Lihat biografinya di: *Syadzarat adh-Dzahab* (6/174), *Ad-Durar al-Kāminah* (2/429), *Bughyat al-Wuʿāh* (2/75), *Al-Badr ath-Thāliʿ* (2/261).

6 Lihat: *Syarh al-ʿAdhud* atas Ibnu al-Hajib (1/176).

7 Ia adalah Ali bin Muhammad bin Ali al-Jurjani al-Husaini al-Hanafi, dikenal sebagai asy-Syarif, Abu al-Hasan, ahli hikmah, fasih, dan berkompeten dalam berbagai ilmu, lahir di Jurjan atau Taku dekat Istarabad tahun 740 H. Ia fasih dalam bahasa Arab, ilmu rasional, dan naratif, menulis banyak karya, termasuk tafsir, logika, dan faraidh, serta mengajar dan memberi fatwa. Karyanya: *Hāsyiah* atas syarh al-ʿAdhud atas Ibnu al-Hajib, *At-Taʿrifāt*, *Hāsyiah* atas *Tanqih*, *Hāsyiah* atas tafsir al-Baidhawi, *Hāsyiah* atas *Al-Muthawwal* karya at-Taftazani, syarh *Al-Mawāqif* karya al-ʿAdhud, dan lainnya. Wafat tahun 816 H di Shiraz. Lihat biografinya di: *Al-Fawā'id al-Bahiyyah* (hal. 125) dan seterusnya, *Adh-Dhau'*

ketiga[1], dan tidak seharusnya dikatakan: dan keempat adalah *waqf* - karena perincian sebelumnya adalah yang ketiga; sebagaimana disebutkan oleh Ibnu al-Hajib.

وَمِنْ ثَمَّ كَانَ اِسْمُ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُوْلِ حَقِيْقَةً بِاعْتِبَارِ الْحَالِ أَيْ حَالِ التَّلَبُّسِ لَا النُّطْقِ خِلَافًا لِلْقَرَافِيْ

"Dari sini, isim fa'il dan maf'ul adalah haqiqah berdasarkan keadaan saat ini, yaitu saat [2] *pelaksanaan, bukan saat pengucapan, berbeda dengan al-Qarafi."*

YAITU dari sisi ini diketahui bahwa penyematan nama yang diderivasi, seperti isim fa'il dan maf'ul, berdasarkan keadaan saat ini adalah *haqiqah* dan tidak ada perbedaan pendapat di dalamnya; seperti penamaan *khamr* (minuman keras) sebagai *khamr*, dan perbedaan hanya berdasarkan masa lalu, seperti penyematan *dhārib* pada yang telah melakukan *dharb* (pemukulan), lalu yang dimaksud dengan perkataan kami: isim fa'il dengan makna keadaan saat ini adalah *haqiqah*, yaitu saat pelaksanaan perbuatan[3], bukan saat pengucapan lafaz yang diderivasi, karena *haqiqah* dari *dhārib* dan *madhrub* tidak mendahului *dharb* dan tidak tertinggal darinya, dan dengan ini diketahui bahwa seperti sabda Rasulullah: "Barang siapa membunuh seseorang yang terbunuh (*qatil*)"[4], adalah *haqiqah*[5], dan apa yang disebutkan para ulama bahwa ia disebut *qatil* berdasarkan mendekati pembunuhan tidaklah tepat[6].

Yang berbeda dalam kaidah ini adalah al-Qarafi, ia berkata: tempat perbedaan adalah jika nama yang diderivasi digunakan sebagai predikat; seperti perkataan kami: Zaid musyrik atau pezina, jika digunakan sebagai subjek, seperti perkataan kami: pencuri dipotong tangannya, maka itu *haqiqah* mutlak pada yang memiliki sifat tersebut di masa lalu, saat ini, dan masa depan; ia berkata: jika tidak demikian, hukuman potong tangan dan cambuk akan bermasalah; karena waktu-waktu ini berdasarkan waktu penyematan lafaz yang diderivasi, maka ayat-ayat tersebut dan sejenisnya akan menjadi *majaz* berdasarkan yang memiliki sifat tersebut di zaman kita; karena mereka di masa depan bukan waktu

al-Lāmi' (5/328), *Kasyf azh-Zhunun* (1/496), *Al-Kunā wa al-Alqāb* (2/358) dan seterusnya, *Al-Badr ath-Thāli'* (1/488).

1 Lihat: *Hāsyiah asy-Syarif* atas syarh al-'Adhud (1/176-177).

2 Dalam teks cetak dan syarh al-Mahalli: "Dari sini, isim fa'il adalah *haqiqah* pada keadaan saat ini, yaitu saat..." Lihat: *Syarh al-Mahalli* (1/161).

3 Baik pelaksanaan ada saat pengucapan atau tidak, yang dimaksud adalah pelaksanaan secara konvensional (*'urfi*), seperti "Menulis Al-Qur'an" atau "Berjalan dari Mekah ke Madinah," yang dimaksudkan saat ini, bukan waktu yang tidak dapat dibagi (konsep filsafat), melainkan bagian dari masa lalu dan masa depan yang saling terhubung tanpa jeda yang dianggap konvensional sebagai penghentian perbuatan. Maka, *mutakallim* secara *haqiqah* adalah yang melakukan ucapan secara konvensional, sehingga jika ucapannya terputus karena napas atau batuk ringan, ia tetap *mutakallim*. Begitu pula dengan ucapan atau perbuatan lain yang berkaitan dengan keadaan saat ini. Lihat: *Hāsyiah al-'Aththar* atas syarh *Jam' al-Jawāmi'* (1/376).

4 Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Malik, Ahmad, Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan Ibnu Majah. Lihat: *Shahih Bukhari* (12/97), *Shahih Muslim* (15/48), *Al-Muwaththa'* dengan az-Zarqani (3/12), *Musnad al-Imam Ahmad* (5/13, 295, 306), *Sunan Abu Dawud* (3/94), *Sunan at-Tirmidzi* (3/62), *Sunan Ibnu Majah* (2/947).

5 Dalam naskah (ﻉ): "*fa Allāhu ya'lam*," yang merupakan kesalahan penulisan.

6 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/93).

penyampaian saat diturunkan kepada Rasulullah, dan kita tidak akan terbebas dari masalah ini kecuali dengan apa yang telah disebutkan, ia berkata: maka Allah[1] tidak menghukum dalam ayat-ayat tersebut dengan *syirk* seseorang atau *zina*-nya[2], melainkan menghukum dengan pembunuhan dan cambuk dan lainnya, dan yang memiliki sifat tersebut mencakup objek hukum-hukum ini[3].

Ini inti perkataannya. Dan al-Asfahani, penulis syarh *Al-Mahsul*, menyebutkan hal serupa, ia berkata: jangan dikatakan: karena ia memiliki sifat yang diderivasi[4], yaitu *zina* dan pencurian, maka wajib baginya apa yang menjadi konsekuensinya lalu diterapkan apa yang wajib awalnya; karena kami katakan: ini tidak terjadi seperti yang kami sebutkan, karena perkataan kami diasumsikan pada pelaksanaan perintah, dan perintah itu adalah perintah mencambuk pezina dan memotong tangan pencuri, dan jika keberlangsungan sifat derivasi disyaratkan, maka tidak ada lagi pezina atau pencuri setelah sifat itu hilang, sehingga cambuk bukan cambuk untuk pezina, dan potong tangan bukan potong untuk pencuri, sehingga tidak menjadi pelaksanaan perintah[5].

Dan yang benar bahwa isim fa'il tidak menunjukkan waktu penyampaian sama sekali, melainkan menunjukkan individu yang memiliki sifat yang muncul darinya tanpa kaitan dengan waktu, sebagaimana sifat semua isim, dan jika tidak menunjukkan waktu secara umum maka tidak menunjukkan waktu saat ini yang lebih khusus, dan kesalahan muncul dari sisi bahwa mereka memahami dari perkataan kami: Zaid *dhārib*, bahwa ia *dhārib* saat ini, lalu mereka menganggap bahwa ini karena isim fa'il menunjukkannya, dan ini salah; karena kamu berkata: ini batu, maksudnya manusia, maka dipahami juga sebagai keadaan saat ini, padahal batu dan manusia tidak menunjukkan waktu, dan ini dari penegasan ayah penulis, semoga Allah merahmati keduanya[6].

وَقِيلَ : إِنْ طَرَأَ عَلَى الْمَحَلِّ وَصْفٌ وُجُوْدِيٌّ يُنَاقِضُ الْأَوَّلَ لَمْ يُسَمَّ بِالْأَوَّلِ إِجْمَاعًا

"Dan dikatakan: jika muncul pada entitas sifat eksistensial yang bertentangan dengan sifat awal, maka tidak boleh disebut dengan sifat awal secara konsensus."

SEBAGIAN menjadikan tempat perbedaan pada saat tidak muncul pada entitas yang bertentangan dengannya, seperti *qātil* (pembunuh) dan *sāriq* (pencuri), maka nama yang diderivasi tetap benar menurut pendapat, dan jika muncul yang bertentangan dengannya, dan diderivasi nama selain nama yang diderivasi awal, maka nama yang diderivasi awal

1 Dalam naskah (ك): "*bi syarth wāhid wa lā ziyādah*."

2 Lihat: *Syarh Tanqih al-Fushul* karya al-Qarafi (hal. 94-95).

3 Dalam naskah (ك): "*mawshufan bi as-sabaq wa huwa az-zinā*," tetapi yang kami tetapkan sesuai dengan *Al-Kāsyif 'an al-Mahsul*.

4 Lihat: *Al-Kāsyif 'an al-Mahsul* karya al-Asfahani (hal. 126), tesis magister Fakultas Syariah dan Hukum nomor 1869, oleh Muhammad Mustafa Abu Zaid.

5 Lihat: *Syarh al-Mahalli* atas *Jam' al-Jawāmi'* dengan *Hāsyiah al-'Aththar* (1/377-378).

6 Lihat: *Syarh al-Mahalli* atas *Jam' al-Jawāmi'* dengan *Hāsyiah al-'Aththar* (1/377-378).

tidak berlaku secara pasti, seperti warna yang memiliki ke-putihan disebut *abyadh* (putih), lalu (57a) menjadi hitam, maka tidak dikatakan pada kondisi hitam: itu putih, secara konsensus, dan ini masuk akal, dan perkataan al-Amidi dalam argumennya menunjukkan hal ini[1], sehingga tidak ada alasan untuk melemahkan pendapat penulis, meskipun mayoritas menyatakan perbedaan secara mutlak.

وَلَيْسَ فِي الْمُشْتَقِّ إِشْعَارٌ بِخُصُوصِيَّةِ الذَّاتِ

"Dan tidak ada dalam nama yang diderivasi isyarat pada kekhususan entitas."

YAITU yang berlaku padanya dari sisi sebagai benda atau benda tak hidup atau lainnya; tidak secara langsung maupun implisit, dan karena tidak ada makna, kecuali bahwa meskipun sifat yang diderivasi ada padanya seperti *aswad* (hitam) misalnya, maka itu menunjukkan entitas yang memiliki sifat hitam tanpa menunjukkan kekhususan entitas tersebut, dan jika menunjukkan kekhususan seperti sebagai benda atau hewan atau lainnya, maka itu menunjukkannya secara konsekuensi logis; demikian kata ash-Shafi al-Hindi[2], maka penolakan penulis terhadap isyarat harus dipahami hanya pada langsung dan implisit[3].

1 Lihat: *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkãm* (1/75) dan seterusnya.

2 Lihat: *Nihayat al-Wushul fi Dirayat al-Usul* karya al-Hindi (1/24).

3 Lihat masalah ini di: *Syarh al-'Adhud* atas Ibnu al-Hajib (1/182) dan seterusnya, *Al-Bahr al-Muhith* (2/103), *Fawãtih ar-Rahamut* (1/196) dan seterusnya, *Hãsyiah al-Bannani* atas syarh *Jam' al-Jawãmi'* (1/162).

POLEMIK TARADUF DAN ISYTIRAK

مَسْأَلَةٌ: اَلتَّرَادُفُ وَاقِعٌ خِلَافًا لِثَعْلَبٍ وَابْنِ فَارِسٍ: مُطْلَقًا وَالْإِمَامِ: فِي الْأَسْمَاءِ الشَّرْعِيَّةِ

"Masalah: Tarãduf (Sinonim)[1] terjadi, berbeda dengan pendapat Tha'lab dan Ibnu Faris: secara mutlak, dan Imam: pada nama-nama syar'i."

MENGENAI keberadaan *tarãduf* dalam bahasa, ada beberapa pendapat, yang paling sahih: ya, dan bahasa Arab penuh dengan hal itu[2], pendapat kedua: melarang, dan ini diriwayatkan oleh Ibnu Faris dalam bukunya yang berjudul *Fiqh al-'Arabiyyah* dari Tha'lab[3]. Dan mereka memilih pendapat ini: karena menetapkan dua lafaz untuk satu makna adalah sesuatu yang tidak layak dilakukan oleh pembuat bahasa, dan apa yang tampak seperti *tarãduf* mereka usahakan untuk mencari perbedaan[4], dan al-Qadhi Ibnu al-'Arabi[5] meriwayatkan dengan sanadnya dari Abu Ali al-Farisi, ia berkata: Aku

1 *Tarãduf* dalam bahasa: berurutan, diambil dari *radif* yaitu dua orang menunggang bersama di atas satu hewan tunggangan. Lihat: *Lisãn al-'Arab* karya Ibnu Manzhur (3/1625) entri *radf*, *Al-Mu'jam al-Wasith* (1/351). Dalam istilah, al-Baidhawi mendefinisikannya dengan berkata: Berurutan lafaz-lafaz tunggal yang menunjukkan satu makna dengan satu pertimbangan; seperti *insãn* dan *basyar*. Lihat: *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* karya Ibnu as-Subki (1/237), *Nihãyat as-Sul* karya al-Isnawi (1/213), *Al-Bahr al-Muhith* (2/105).

2 Ash-Shafi al-Hindi rahimahullah berkata dalam *Nihãyat al-Wushul* (301b): Para pendukung keberadaan *tarãduf* mengakui bahwa itu bertentangan dengan asal, dan mereka berargumen bahwa itu jarang; karena yang umum adalah beragamnya penamaan ketika beragamnya nama, ini ditunjukkan oleh penelitian, dan yang kami maksud dengan bertentangan dengan asal hanyalah ini. Dan lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (2/105).

3 Ia adalah: Ahmad bin Yahya bin Zaid, Abu al-'Abbas asy-Syaibani, maula Ma'an bin Ziadah, imam Kufah dalam tata bahasa dan leksikologi, lahir pada tahun 200 H, di antara guru-gurunya: Ibnu al-A'rabi dan az-Zubair bin Bakkar. Di antara murid-muridnya: al-Akhfasy al-Ashghar, Ibnu al-Anbari, Abu 'Amr az-Zahid. Di antara karya-karyanya: *Al-Fashih*, *Majalis Tha'lab*, *Ikhtilãf an-Nahwiyyin*. Wafat pada tahun 291 H. Lihat biografinya di: *Wafayãt al-A'yãn* (1/2, 1) dan seterusnya, *Tãrikh Baghdãd* (5/204), *Tadhkirat al-Huffãzh* (2/214).

4 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (2/105).

5 Ia adalah: Muhammad bin Abdullah bin Muhammad al-Mu'afiri al-Andalusi al-Isybili yang dikenal sebagai Abu Bakr Ibnu al-'Arabi, al-Qadhi, ia adalah seorang imam dari kalangan imam Malikiyah, lebih dekat pada ijtihad daripada taqlid, seorang ahli hadis, faqih, ahli usul, mufasir, sastrawan, dan ahli kalam. Di antara karya-karyanya: *Ahkãm al-Qur'ãn*, *Al-Inshãf fi Masã'il al-Khilãf*, *'Aridhat al-Ahwazi Syarh Sunan at-Tirmidzi*, *Al-Mahsul fi al-Usul*, *Ghawãmidh an-Nahwiyyin*. Wafat di Andalusia pada bulan Rabi'ul Akhir tahun 543 H. Lihat biografinya di: *Wafayãt al-A'yãn* (4/269) dan seterusnya, *Ad-Dibãj al-Mudhhab* (2/252), *Syadzarãt adh-Dzahab* (4/141), *Thabaqãt al-Mufassirin* karya ad-Dawudi (2/162), *Al-Bidãyah wa*

berada di majelis Saif ad-Daulah[1] di Halab, dan di hadapan kami ada sekelompok ahli bahasa, termasuk Ibnu Khalawaih, hingga Ibnu Khalawaih berkata: Aku hafal lima puluh nama untuk pedang, maka Abu Ali tersenyum dan berkata: Aku hanya hafal satu nama untuknya, yaitu *saif*, Ibnu Khalawaih berkata: Lalu mana *muhannad*? Mana *shārim*? Mana *rasub*? Mana *mukhdham*? Dan ia mulai menghitung, maka Abu Ali berkata: Ini semua sifat, dan syaikh itu tidak membedakan antara isim dan sifat[2].

Intinya bahwa yang menganggapnya sinonim memandang kesatuan penunjukannya pada entitas, dan yang melarang memandang kekhususan sebagian dengan tambahan makna, sehingga ini menyerupai sinonim pada entitas, dan berbeda pada sifat, dari sini sebagian ulama mutakhir berkata: ini seharusnya menjadi jenis lain, dan dinamakan: *mutakāfi'ah*, ia berkata: dan nama-nama Allah yang indah, serta nama-nama Rasulullah, semuanya dari jenis ini, karena jika kamu berkata: namanya *'Aziz*, *Ghafur*, *Rahim*, *Qadir*, semuanya menunjuk pada yang memiliki sifat-sifat ini, ini menunjukkan keperkasaan, dan ini menunjukkan rahmat, al-Asfahani berkata: dan seharusnya perkataan mereka dipahami sebagai larangan dalam satu bahasa, adapun dalam dua bahasa, tidak ada orang berakal yang menolaknya[3].

Pendapat ketiga: terjadi dalam bahasa, tetapi tidak pada nama-nama syar'i, dan ini dipegang oleh Imam dalam *Al-Mahsul* tentang hakikat syar'i, setelah menyebutkan keberadaan nama-nama musytarak, ia berkata: adapun *tarāduf*, yang lebih jelas adalah itu tidak ada, karena itu bertentangan dengan asal, maka dibatasi sesuai kebutuhan. Selesai[4], ini padahal Imam sendiri termasuk yang mengatakan bahwa *fardh* dan *wājib* sinonim, begitu juga *sunnah* dan *tathawwu'*[5].

وَالْحَدُّ وَالْمَحْدُوْدُ وَنَحْوُ: حَسَنٍ بَسَنٍ- غَيْرُ مُتَرَادِفَيْنِ عَلَى الْأَصَحِّ

"Dan hadd dan mahdud, serta seperti: hasan basan - bukan sinonim menurut pendapat yang lebih sahih."

DI DALAMNYA ada dua masalah:

Pertama: dikatakan: *hadd* dan *mahdud* sinonim, dan yang sahih adalah berbeda; karena setiap yang sinonim, masing-masing menunjukkan secara langsung pada apa

an-Nihāyah (12/228, 229).

1 Ia adalah: Ali bin Abdullah bin Hamdan at-Taghlibi ar-Rab'i, Abu al-Hasan, Saif ad-Daulah, sang amir, sahabat al-Mutanabbi dan penerima pujiannya, dikatakan: belum pernah berkumpul di pintu seorang raja setelah para khalifah seperti yang berkumpul di pintu Saif ad-Daulah dari kalangan ulama besar dan tokoh-tokoh zaman, ia dibesarkan sebagai orang yang pemberani, terdidik, dan berambisi tinggi, memerintah Wasith dan sekitarnya, lalu condong ke Syam dan menguasai Damaskus, kemudian kembali ke Halab dan memerintahnya pada tahun 333 H, dan wafat pada tahun 356 H, kisah-kisahnya dan pertempurannya dengan Romawi terkenal. Ia sangat dermawan dan dekat dengan para sastrawan. Lihat biografinya di: *Wafayāt al-A'yān* (3, 4/1) dan seterusnya, *Al-A'lām* karya az-Zarkali (3, 30, 44/3).

2 Lihat: *Hāsyiah al-'Aththar* atas syarh *Jam' al-Jawāmi'* karya al-Mahalli (1/379).

3 Lihat: *Al-Kāsyif 'an al-Mahsul* karya al-Asfahani (hal. 180), tesis magister Fakultas Syariah dan Hukum dengan nomor 1869, disusun oleh: Muhammad Mustafa Abu Zaid. Dan lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (2/107).

4 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/130).

5 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2, 1/7).

yang ditunjukkan oleh yang lain secara konsensus, dan bukan hanya *hadd* dan *mahdud* seperti itu; karena *mahdud* menunjukkan esensi dari sisi esensi itu sendiri, dan *hadd* menunjukkan esensi berdasarkan penunjukannya pada bagian-bagiannya[1]. Ketahuilah bahwa akar perbedaan ini diriwayatkan oleh al-Ghazali dalam pendahuluan *Al-Mustashfã*, lalu ia membantah pendapat[2] yang menjadikannya perbedaan nyata, ia berkata: terjadi perbedaan tentang definisi *hadd*, dikatakan: *hadd* suatu benda adalah benda itu sendiri dan esensinya, dan dikatakan: itu adalah lafaz yang menjelaskan maknanya dengan cara yang mencakup dan mencegah[3], dan sebagian orang mengira ini perbedaan, tetapi bukan begitu; karena keduanya tidak bertemu pada satu entitas, melainkan yang pertama, nama *hadd* menurutnya ditetapkan untuk makna lafaz *hadd*, dan yang kedua, nama *hadd* menurutnya ditetapkan untuk lafaz itu sendiri, intinya berdasarkan dua pertimbangan[4], maka yang memandang hakikat dalam pikiran mengatakan yang pertama, dan yang memandang ungkapan tentangnya mengatakan yang kedua. Oleh karena itu, al-Qarafi dalam *At-Tanqih* berkata: dan itu berbeda dengan *mahdud* jika yang dimaksud adalah lafaz, dan sama jika yang dimaksud adalah makna[5].

Kedua: yang tidak digunakan kecuali sebagai pengikut, seperti: *hasan basan*, dan *jãmi' mãni'*, dan tentang ini Ibnu Khalawaih menulis buku *Al-Itbã' wa al-Ilmã'*, dikatakan: keduanya sinonim. Dan yang sahih adalah melarang; karena yang mengikuti tidak menunjukkan apa yang ditunjukkan oleh yang diikuti kecuali dengan keikutsertaan yang pertama, dan jika dipisahkan darinya, tidak menunjukkan apa pun sama sekali, berbeda dengan yang sinonim[6].

الْحَقُّ إِفَادَةُ التَّابِعِ التَّقْوِيَةَ

"Dan yang benar adalah yang mengikuti memberikan penguatan."

BERBEDA dengan pernyataan mutlak *Al-Minhãj* bahwa itu tidak memberikan manfaat[7], dan bukti atasnya bahwa orang Arab tidak menempatkannya tanpa tujuan, dan Imam berkata: syaratnya memberikan manfaat adalah yang pertama harus mendahuluinya[8], dan ungkapan

1 Maka kedua pertimbangan itu berbeda. Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (2/114).

2 Dalam naskah (ع): "membantah perkataannya".

3 Lihat: *Al-Mustashfã* karya al-Ghazali (1/21).

4 Dalam naskah (ع): "berdasarkan dua pertimbangan".

5 Maka lafaz *hayawãn nãthiq* yang digunakan sebagai *hadd* pasti adalah *insãn*, dan makna lafaz ini bukan *insãn*. Lihat: *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 6), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/114), dan az-Zarkasyi berkata dalam *Al-Bahr*: Penegasan yang benar adalah bahwa *hadd* dan *mahdud*, meskipun tidak bersatu dalam esensi, maka *hadd* itu dusta dan bukan *hadd*, dan jika bersatu maka *hadd* itu benar tetapi bukan *mahdud* karena perbedaan sudut pandang, dan ini serupa dengan perkataan ahli tata bahasa: harus ada kesatuan antara *khabar* dan *mubtada'*, jika tidak maka itu bukan *khabar*, dan tidak seharusnya itu sama dari segala sisi, jika tidak maka itu sama sekali bukan kalimat. Itulah yang saya maksud.

6 Karena masing-masing dari yang sinonim menunjukkan apa yang ditunjukkan oleh yang lain secara sendiri. Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (2/114-115).

7 Pukul *mutahajjir arsala* (hal. 2). *Mi'rãj al-Minhãj* (1/195), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (hal. 243), *Nihãyat as-Sul* (111).

8 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/93).

penulis dengan jelas menyatakan bahwa tidak ada manfaat darinya kecuali penguatan, dan ini baik; untuk menegaskan perbedaan antara itu dan penegasan (*ta'kid*), karena sebagian orang mengira itu penegasan, padahal penegasan juga memberikan penguatan, tetapi perbedaan antara keduanya adalah penegasan memberikan penguatan sekaligus meniadakan kemungkinan *majaz*[1], karena jika kamu berkata: kaum itu berdiri, itu bisa berarti: sebagian mereka, secara *majaz*, dan itu hilang dengan perkataanmu: semuanya.

وَوُقُوْعُ كُلٍّ مِنَ الْمُتَرَادِفَيْنِ مَكَانَ الْآخَرِ إِنْ لَّمْ يَكُنْ تَعَبُّدٌ بِلَفْظِهِ خِلَافًا لِلْإِمَامِ: مُطْلَقًا وَالْبَيْضَاوِيِّ وَالْهِنْدِيِّ: إِذَا كَانَا مِنْ لُغَتَيْنِ

"*Dan penggunaan masing-masing dari dua lafaz yang sinonim*[2] *pada tempat yang lain jika tidak ada ketetapan syar'i dengan lafaznya, berbeda dengan pendapat Imam: secara mutlak, dan al-Baidhawi serta al-Hindi: jika keduanya dari dua bahasa.*"

APAKAH wajib sah menggunakan masing-masing dari dua lafaz yang sinonim pada tempat yang lain? Ada beberapa pendapat:

Pertama: itu wajib, artinya sah secara mutlak, dan ini pilihan Ibnu al-Hajib[3], al-Asfahani[4], dan lainnya, dan penulis mengikuti mereka, sehingga boleh berkata: ini gandum yang baik; dan ini terigu yang baik; karena keabsahan penggabungan lafaz-lafaz satu sama lain mengikuti keabsahan penggabungan makna dan argumen dalam komposisi.

Kedua: itu tidak wajib, artinya bolehnya mengganti salah satu dengan yang lain tidaklah pasti, Imam berkata: dan ini yang benar; karena keabsahan penggabungan kadang berasal dari sifat-sifat lafaz[5].

Ketiga, dan ini pilihan al-Baidhawi[6] dan ash-Shafi al-Hindi[7]: jika keduanya dari satu bahasa maka sah, jika tidak maka tidak, dan dalam perkataan *Al-Minhāj* ada isyarat

1 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/115).

2 Dalam teks cetak dan syarh al-Mahalli: "Dan yang benar adalah penggunaan masing-masing dari dua lafaz yang sinonim". Lihat: *Mutun al-Asānid wa al-Usul* (hal. 136), *Syarh al-Mahalli* dengan *Hāsyiah al-Bannani* (1/164).

3 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/137), *Al-Bahr al-Muhith* (2, 109). Dan ar-Razi berkata: itu yang lebih jelas pada pandangan awal. Lihat: *Al-Mahsul* (1/94).

4 Lihat: *Al-Kāsyif 'an al-Mahsul* karya al-Asfahani (hal. 19), tesis magister Fakultas Syariah dan Hukum dengan nomor 1869, disusun oleh Muhammad Mustafa Abu Zaid. Di mana al-Asfahani berkata: Di antara hukum lafaz-lafaz yang sinonim adalah boleh menggunakan masing-masing pada tempat yang lain, sehingga boleh berkata: ini gandum yang baik, dan boleh berkata: ini terigu yang baik.

5 Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/95), *Al-Bahr al-Muhith* (2/110) dan ia memberi alasan dengan berkata: karena sah berkata: aku keluar dari rumah, meskipun jika kamu mengganti lafaz "dari" saja dengan sinonimnya dalam bahasa Persia, itu tidak boleh.

6 Lihat: *Minhāj al-Wushul* (hal. 24), *Mi'rāj al-Minhāj* (1, 197), *Al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj* (1/242), *Nihāyat as-Sul* (1, 217) dan seterusnya.

7 Lihat: *Nihāyat al-Wushul fi Dirāyat al-Usul* karya al-Hindi (1, 30b) di mana ia berkata: Dan di antara mereka ada yang membedakan, maka mewajibkan hal itu dalam satu bahasa, bukan dalam dua bahasa, dan ini yang lebih jelas. Itulah yang saya maksud.

bahwa perbedaan ini dalam kondisi komposisi[1].

Adapun dalam kondisi tunggal - seperti dalam menghitung benda - tidak ada perbedaan tentang kebolehannya[2], dan penulis mengisyaratkan dengan perkataannya: "jika tidak ada ketetapan syar'i" untuk membatasi tempat perbedaan tersebut, adapun yang telah ditetapkan secara syar'i dengan lafaznya, maka tidak boleh seperti takbir dalam shalat, dan pembatasan ini tidak sesuai dengan masalah; karena alasan larangan dalam hal syar'i bukan karena tidak mungkin menggunakan salah satu lafaz sinonim pada tempat yang lain, melainkan karena ketetapan syar'i pada hakikat[3] lafaznya, seperti perbedaan pendapat tentang apakah lafaz *nikah* dapat disahkan dengan bahasa asing? Dan sejenisnya[4], dan perkataannya: "*yakun*" adalah sempurna jika yang sesudahnya isim, dan jika yang sesudahnya fi'il yang dibangun untuk maf'ul, maka itu tidak sempurna.

مَسْأَلَةٌ: اَلْمُشْتَرَكُ وَاقِعٌ خِلَافًا لِثَعْلَبٍ وَالْأَبْهَرِيِّ وَالْبَلْخِيِّ: مُطْلَقًا وَلِقَوْمٍ: فِي الْقُرْآنِ وَقِيلَ: فِي الْحَدِيثِ وَقِيلَ: وَاجِبُ الْوُقُوعِ وَقِيلَ: مُمْتَنِعٌ وَقَالَ الْإِمَامُ: مُمْتَنِعٌ فِي النَّقِيضَيْنِ فَقَطْ

"Masalah: Musytarak (homofon) terjadi, berbeda dengan pendapat Tha'lab dan al-Abhari[5]*, serta al-Balkhi: secara mutlak, dan sekelompok orang: dalam Al-Qur'an, dan dikatakan: dalam hadis, dan dikatakan: wajib terjadi, dan dikatakan: mustahil, dan Imam berkata: mustahil hanya pada dua hal yang berlawanan."*

Penulis mengumpulkan tujuh pendapat:

- Yang paling sahih: itu boleh dan terjadi, tetapi tidak wajib[6].

1 Lihat: *Minhãj al-Wushul* karya al-Baidhawi (hal. 24) karena ia berkata: sebab komposisi berkaitan dengan makna, bukan lafaz. Dan lihat: *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/242), *Nihãyat as-Sul* (1/217).

2 Lihat: *Nihãyat as-Sul* karya al-Isnawi (1/221), *Al-Bahr al-Muhith* (2, 111).

3 Dalam naskah (ع): seperti dia.

4 Az-Zarkasyi meriwayatkan dalam *Al-Bahr al-Muhith* (2, 111, 113) dari Imam al-Haramain bahwa ia berkata dalam *An-Nihãyah*, pada bab nikah: bahwa lafaz memiliki enam tingkatan:

Pertama: membaca Al-Qur'an, maka lafaznya wajib ditentukan.

Kedua: apa yang telah ditetapkan secara syar'i dengan lafaznya, meskipun tujuan utamanya adalah maknanya; seperti takbir dan tasyahud.

Ketiga: lafaz *nikah*, mereka berbeda pendapat apakah yang diutamakan adalah ketetapan syar'i, atau lafaz-lafaznya ditentukan karena kebutuhan saksi? Dan konsekuensi dari yang kedua adalah bahwa jika penduduk suatu daerah sepakat pada suatu lafaz untuk maksud nikah, maka itu sah.

Keempat: talak.

Kelima: akad-akad selain nikah.

Keenam: yang tidak memerlukan penerimaan seperti pembebasan dan pembatalan. Itulah yang saya maksud.

5 Ia adalah: Muhammad bin Abdullah bin Muhammad bin Shalih bin Umar at-Tamimi, al-Abhari, al-Maliki, Abu Bakr, ia menjadi pemimpin tertinggi Malikiyah di Baghdad pada masanya, dan ia termasuk di antara para pembaca Al-Qur'an yang terkemuka, ia seorang yang wara', zuhud, dan terpercaya, sering memimpin majelis-majelis ilmu. Di antara karya-karyanya yang banyak dan bermanfaat: kitab dalam bidang usul, *Ijmã' Ahl al-Madinah*, *Ar-Radd 'ala al-Muzani*, *Ithbãt Hukm al-Qãfah*, *Fadhl al-Madinah 'ala Makkah*. Wafat rahimahullah pada tahun 375 H di Baghdad. Lihat biografinya di: *Syadzarãt adh-Dzahab* (3/85), *Syajarat an-Nur az-Zakiyyah* (hal. 19), *Tahdhib al-Asmã' wa al-Lughãt* (2/273).

6 Ini adalah pilihan ash-Shafi al-Hindi, dan lihat: *Nihãyat al-Wushul* karya al-Hindi (1, 34b) di mana ia berkata: Homofon boleh terjadi dalam perkataan Allah Ta'ala dan perkataan Rasul-Nya SAW, dan bukti atasnya adalah keberadaannya dalam firman Allah Ta'ala: "Sesungguhnya Allah dan para malaikat-Nya bershalawat atas Nabi" (Al-Ahzab: 56), dan firman-Nya:

- Kedua: boleh tetapi tidak terjadi, dan ini diriwayatkan dari Tha'lab dan para pendukungnya; seperti Ibnu al-'Aridh[1] al-Mu'tazili[2] dalam bukunya *An-Nukat*, dan dikatakan: yang terkenal adalah selain itu dan bukan pula kerancuan[3] (58a).
- Ketiga: itu tidak terjadi khususnya dalam Al-Qur'an, dan ini dinisbatkan kepada Ibnu Daud azh-Zhahiri[4].
- Keempat: dalam Al-Qur'an dan hadis, selain dari yang lainnya.
- Kelima: itu wajib terjadi.
- Keenam: itu mustahil, dan ini yang dimaksud dengan perkataannya: "dan dikatakan mustahil", yaitu secara akal, dan inilah perbedaan antara pendapat ini dan pendapat yang diriwayatkan dari Tha'lab; karena Tha'lab melarangnya dari sisi bahasa.
- Ketujuh: itu mustahil khususnya pada dua hal yang berlawanan, dan ini pendapat yang diambil oleh Imam[5].

Al-Asfahani menentang penghitungan pendapat-pendapat ini, dan menganggapnya kembali pada dua pendapat, yaitu: terjadi dan tidak terjadi; ia berkata: karena keharusan di sini adalah keharusan karena sebab lain, sebab tidak ada makna untuk keharusan secara esensi, dan yang mungkin terjadi adalah yang wajib karena sebab lain[6], sehingga tidak ada perbedaan antara keduanya, demikian pula antara yang mungkin tetapi tidak terjadi dan yang mustahil; ia berkata: karena itu Ibnu al-Hajib hanya menyebutkan pendapat tentang terjadi dan tidak terjadinya[7], tetapi ini tidak seperti yang ia katakan; karena pendapat tentang terjadi dengan kemungkinan dan keharusan adalah dua pendapat yang tetap dan berbeda, dan tidaklah satu pendapat mengimplikasikan yang lain, meskipun

---

"Dan malam ketika ia gelap gulita" (At-Takwir: 17), dan firman-Nya: "Dan para wanita yang diceraikan harus menunggu tiga quru'" (Al-Baqarah: 228), dan ini adalah bukti kebolehan dan lebih dari itu, dan jika telah terbukti bolehnya terjadi dalam perkataan Allah Ta'ala, maka terbukti pula bolehnya terjadi dalam perkataan Rasul SAW: karena tidak ada yang membedakan antara keduanya. Itulah yang saya maksud, dan lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (2/123).

1 Dalam naskah (ل): Ibnu al-Faridh. Dan yang kami tetapkan sesuai dengan yang ada di *Al-Ibhãj* dan *Al-Bahr al-Muhith*.

2 Ibnu as-Subki berkata dalam *Al-Ibhãj*: Dan Ibnu al-'Aridh ini dengan 'ain tanpa titik, diikuti alif, lalu ra, lalu dhad dengan titik, namanya: al-Husain bin 'Isa, seorang Mu'tazili, Fardhi, Qadari, ia memiliki kitab dalam usul fikih, dinamakan *An-Nukat*, dan saya melihat ungkapannya mirip dengan ungkapan *Al-Mahsul*, sehingga saya tahu bahwa Imam sering merujuk kepadanya, dan Ibnu ash-Shalah telah memilih kitab ini, dan saya melihatnya dalam tulisan tangan Ibnu ash-Shalah, dan saya menulis beberapa faedah darinya, dan al-Qarafi telah keliru karena mengira bahwa Ibnu al-'Aridh dalam *Al-Mahsul* adalah kesalahan penulisan, ia berkata: seharusnya itu Ibnu al-Qash... Abu al-'Abbas asy-Syafi'i. Lihat: *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (2/179) dan saya tidak melihat tentangnya selain ini. Dan peneliti *At-Tahshil* (1/398) menyebutkan bahwa Ibnu al-'Aridh adalah: Abu Sa'id Abdurrahman bin Muhammad bin Abdullah bin Ali, yang wafat pada tahun 448 H, dan ini salah; karena Abu Sa'id ini telah diberi biografi oleh Ibnu as-Subki dalam *Thabaqãt*-nya (6, 151), lalu bagaimana ini sesuai dengan perkataannya dalam *Al-Ibhãj*?!

3 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2, 121).

4 Ia adalah: Muhammad bin Daud bin Ali bin Khalaf azh-Zhahiri, Abu Bakr, ia seorang faqih, sastrawan, debater, cerdas, dan penyair, ia berdebat dengan Abu al-'Abbas bin Suraij. Ia adalah imam dari seorang imam. Ia menggantikan ayahnya setelah wafatnya dalam lingkaran ilmu dan pengajaran, meskipun ia masih muda sehingga orang-orang menganggapnya terlalu muda. Ia memiliki banyak karya bermanfaat, di antaranya: *Al-Wushul ilã Ma'rifat al-Usul*, *Al-Anwãr*, *Al-A'dzãr wa al-Intishãr 'ala Muhammad bin Jarir* dan lainnya, *Az-Zahrah fi al-Adab*, *Ikhtilãf Masã'il ash-Shahãbah*, dan ia adalah Ibnu Daud azh-Zhahiri, pendiri mazhab Zhahiri. Muhammad wafat pada tahun 297 H. Lihat biografinya di: *Wafayãt al-A'yãn* (4/259) dan seterusnya, *Tãrikh Baghdãd* (5/256), *An-Nujum az-Zãhirah* (3/171), *Tadhkirat al-Huffãzh* (2/660).

5 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/100) karena ia berkata: Tidak boleh ada lafaz yang bersifat homofon antara tidak adanya sesuatu dan keberadaannya: karena lafaz harus berada dalam suatu keadaan. Ketika diucapkan, ia harus memberikan sesuatu, jika tidak maka itu sia-sia, dan homofon antara negasi dan afirmasi hanya memberikan keraguan antara negasi dan afirmasi, dan ini sudah diketahui oleh semua orang. Itulah yang saya maksud.

6 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2, 123).

7 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/122).

dalam pembuktian perbedaan pendapat tentang Al-Qur'an dan sunnah perlu ditinjau, karena yang menolak keberadaannya dalam Al-Qur'an, tampaknya juga menolak keberadaannya dalam sunnah; karena alasan keraguannya mencakup keduanya, dan ini telah ditegaskan oleh penulis *At-Tahshil*[1], dan dalam *Al-Mahsul* berargumen bahwa tidak boleh ada lafaz yang ditetapkan untuk dua hal yang berlawanan antara ada dan tidak adanya sesuatu, ia berkata: karena mendengarnya tidak memberikan faedah ketika ada keraguan antara dua hal, dan ini sudah diketahui oleh akal, sehingga penetapannya sia-sia[2], dan dijawab bahwa itu boleh memiliki manfaat, yaitu menghadirkan keraguan antara dua hal yang mungkin terlupakan oleh pikiran, dan manfaat yang bersifat umum itu memang dimaksudkan.

مَسْأَلَةٌ : اَلْمُشْتَرَكُ يَصِحُّ إِطْلَاقُهُ عَلَى مُعْنَيَيْهِ مَعًا مَجَازًا وَعَنِ الشَّافِعِيِّ وَالْقَاضِيِ وَالْمُعْتَزِلَةِ: حَقِيقَةً زَادَ الشَّافِعِي: وَظَاهِرٌ فِيهِمَا عِنْدَ التَّجَرُّدِ عَنِ القَرَائِنِ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِمَا. وَعَنِ الْقَاضِي. وَلَكِنْ يُحْمَلُ عَلَيْهِمَا اِحْتِيَاطًا وَقَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ وَالْغَزَالِيْ: يَصِحُّ أَنْ يُرَادَ لَا أَنَّهُ لُغَةٌ وَقِيْلَ: يَجُوْزُ فِي النَّفْيِ لَا الْإِثْبَاتِ

"Masalah: Musytarak[3] sah diucapkan untuk kedua maknanya sekaligus[4] secara majaz, menurut asy-Syafi'i, al-Qadhi, dan Mu'tazilah: secara hakikat, asy-Syafi'i menambahkan: dan itu jelas pada keduanya ketika tidak ada petunjuk konteks, sehingga dianggap mencakup keduanya. Menurut al-Qadhi[5], tetapi itu dianggap mencakup keduanya sebagai kehati-hatian, dan Abu al-Husain serta al-Ghazali berkata: itu sah untuk dimaksudkan, tetapi bukan secara bahasa[6], dan dikatakan: boleh dalam negasi, bukan dalam afirmasi."

TERDAPAT perbedaan pendapat mengenai sahnya penggunaan *musytarak* untuk kedua maknanya sekaligus, dengan beberapa mazhab:

Pertama: melarang secara mutlak[7], dan ini didukung oleh Ibnu ash-Shabbagh dalam *Al-'Iddah*, serta Imam dalam *Al-Mahsul*[8], meskipun ia berkata dalam bab ijma': bahwa

1 Lihat: *At-Tahshil* karya al-Armawi (1/219-220), cetakan Muassasah ar-Risalah.

2 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1, 111, 101).

3 *Musytarak*, hilang dari naskah (ك) dan ditetapkan dari naskah (ز) serta teks cetak dan syarh al-Mahalli.

4 Bersama, hilang dari naskah (ك) dan ditetapkan dari naskah (ز) serta teks cetak dan syarh al-Mahalli.

5 Dalam teks cetak: dianggap.

6 Dalam teks cetak: sah untuk dimaksudkan kecuali bahwa itu secara bahasa.

7 Dan pendapat ini diikuti oleh banyak kalangan Hanafiyah seperti al-Karkhi, dan dari Mu'tazilah Abu Hasyim al-Jubba'i dan Abu Abdullah al-Bashri, dan ini juga dipilih oleh Imam al-Haramain dan al-Ghazali, dan al-Qarafi meriwayatkannya dari Malik dan Abu Hanifah, dan dalam pendapat lain di kalangan Hanafiyah, bahwa hukum *musytarak* adalah menahan diri. Lihat: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1, 324), *Usul as-Sarakhsi* (1/126), *Al-Mustashfã* (2/72), *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/102), *Al-Ihkãm* karya al-Amidi (2, 352), *Al-Musawwadah* (hal. 168), *Nihãyat al-Wushul* karya al-Hindi (1, 3b), *At-Tamhid* karya al-Isnawi (hal. 273), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2, 130), *Kasyf al-Asrãr 'an Usul al-Bazdawi* (1/39) dan seterusnya, *Taysir at-Tahrir* (1/235), *Athar al-Ikhtilãf fi al-Qawã'id al-Usuliyyah* (hal. 230).

8 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/101) dan seterusnya.

bentuk mudhari' bersifat *musytarak* antara masa kini dan masa depan, dan dianggap mencakup keduanya dalam firman Allah Ta'ala: "Kalian adalah umat terbaik yang dikeluarkan untuk manusia"[1][2], kemudian para pelarang berbeda pendapat tentang alasan pelarangan, sebagian berkata: alasannya adalah penetapan bahasa, dan ini dipilih dalam *Al-Mahsul*[3], dan akan disebutkan oleh penulis dari al-Ghazali[4], maksudnya adalah bahwa penetap bahasa tidak menetapkan lafaz untuk keduanya secara bersamaan, melainkan secara bergantian[5], dan sebagian berkata: alasannya berkaitan dengan maksud[6], karena memaksudkan masing-masing makna menuntut tidak memaksudkan yang lain; sebab telah ditetapkan bahwa lafaz itu ditetapkan untuk keduanya secara bergantian, bukan bersamaan, sehingga jika keduanya dimaksudkan bersama, maka akan berakibat keduanya tidak dimaksudkan bersama, dan itu mustahil[7].

Kedua, dan ini pendapat mayoritas: boleh[8], sehingga tidak terlarang untuk mengatakan "mata itu diciptakan", dan memaksudkan semua kemungkinan maknanya, dengan syarat tidak ada hal eksternal yang menghalangi penggabungan, seperti penggabungan antara dua hal yang berlawanan, dan mereka memberi contoh dengan bentuk *if'al* untuk perintah dan ancaman, karena penggabungan antara keduanya tidak mungkin, dan sahnya penggabungan antara dua makna adalah dengan sahnya atribusi pada masing-masing makna dalam komposisi; seperti kita berkata: "mata itu bertempat", dan kita maksudkan organ penglihatan dan emas, atau dengan atribusi dalam komposisi yang memungkinkan distribusi, sehingga sebagian diatribusikan pada salah satu makna dan sebagian pada makna lain; seperti dalam firman Allah Ta'ala: "Sesungguhnya Allah dan para malaikat-Nya bershalawat"[9], karena dhamir memungkinkan distribusi; tidak ada perbedaan makna shalawat terkait Allah Ta'ala (58b) dan terkait para malaikat[10], kemudian para yang membolehkan berbeda pendapat, apakah itu secara hakikat atau majaz?

1 Surah Ali Imran dari ayat 110.

2 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (2/37) dan redaksinya: Bentuk mudhari' terkait masa kini dan masa depan seperti lafaz umum, maka wajib mencakup keduanya bersama. Itulah yang saya maksud.

3 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1, 102).

4 Lihat: *Al-Mustashfã* karya al-Ghazali (2/71).

5 Dan *musytarak* hanya ditetapkan untuk masing-masing secara bergantian, maka penggunaannya untuk penggabungan adalah penggunaan lafaz pada selain yang ditetapkan untuknya, tetapi boleh memaksudkan semua kemungkinan maknanya secara majaz jika ada petunjuk yang menunjukkan hal itu. Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (2/131).

6 Yaitu tidak sah memaksudkan dengan lafaz *musytarak* semua konsepnya dari segi bahasa, baik hakikat maupun majaz, tetapi mungkin memaksudkan dengan lafaz tersebut penunjukkan pada kedua makna sekaligus dalam satu kali, dan ini melanggar penetapan bahasa dan memulai dengan penetapan baru, dan setiap orang boleh menggunakan lafaz dan memaksudkan apa yang ia inginkan. Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (2/130, 131).

7 Lihat: *Nihãyat al-Wushul* karya ash-Shafi al-Hindi (1, 35b) karena ia berkata setelah menyebutkan bagian ini: Atau kita katakan dengan ungkapan lain: bahwa pembicara dengan lafaz *musytarak*, jika memaksudkan salah satunya, maka ia memaksudkan apa yang ditetapkan untuk lafaz tersebut, tetapi jika ia memaksudkan bersama konsep yang lain, maka ia memaksudkan penyimpangan dari apa yang ditetapkan untuk lafaz tersebut seperti yang telah disebutkan sebelumnya, sehingga ia akan memaksudkan apa yang ditetapkan untuknya, dan memaksudkan penyimpangan darinya, dan itu mustahil. Itulah yang saya maksud.

8 Lihat pendapat ini di: *Al-'Iddah* karya Abu Ya'la (2/703), *Al-Luma'* (hal. 8), *At-Tabshirah* (hal. 184), *Al-Mustashfã* (2/71), *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1, 102), *Al-Ihkãm* karya al-Amidi (2/352), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/111), *Al-Musawwadah* (hal. 6, 8), *Mi'rãj al-Minhãj* (1/208), *Al-Ibhãj* karya Ibnu as-Subki (1/251), *Nihãyat as-Sul* (1/224), *Al-Bahr al-Muhith* (2/128), *Mukhtashar al-Ba'li* (hal. 110), *Taysir at-Tahrir* (1/235).

9 Surah Al-Ahzab dari ayat 56.

10 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/128).

Pilihan yang diambil oleh Ibnu al-Hajib dan penulis adalah bahwa itu majaz[1], dan ini juga kecenderungan Imam al-Haramain; karena ia menegaskan bahwa itu tidak digunakan untuk semua makna jika tidak ada petunjuk konteks, dan boleh dengan petunjuk yang terhubung, dan ia memberi alasan pelarangan karena penetap bahasa menetapkannya untuk keduanya secara bergantian, bukan bersamaan[2], dan dikatakan: secara hakikat, dan ini diriwayatkan oleh al-Amidi dari asy-Syafi'i dan al-Qadhi[3], dan penulis mengikutinya, meskipun ini perlu ditinjau, dan para yang membolehkan penggunaan berbeda pendapat, apakah wajib menganggapnya mencakup kedua makna jika tidak ada petunjuk yang mengalihkan?

Dikatakan: tidak wajib, dan itu menjadi ambigu, dan al-Hindi menisbatkannya kepada mayoritas[4][5], dan ini pendapat Imam sebagai cabang dari pendapat yang membolehkan; karena lafaz itu sebagaimana hakikat dalam totalitasnya, demikian pula hakikat dalam salah satunya secara bergantian, sehingga jika kita mengatakan wajib menganggapnya mencakup keduanya ketika tidak ada petunjuk, itu akan menjadi preferensi salah satu makna atas yang lain tanpa alasan[6].

Dan diriwayatkan dari asy-Syafi'i dan al-Qadhi bahwa itu wajib, dan ini bukan preferensi tanpa alasan, seperti pendapat yang melarang, melainkan dengan alasan, yaitu memperbanyak manfaat dan menghilangkan ambiguitas, tetapi berbeda pendapat apakah itu karena kehati-hatian atau *dari*[7] sisi keumuman? Yang diriwayatkan dari al-Qadhi adalah yang pertama[8], dan dari asy-Syafi'i yang kedua[9], sehingga ia melihat bahwa itu jelas pada keduanya, bukan pada salah satunya, maka dianggap mencakup keduanya ketika tidak ada petunjuk, dan tidak dianggap hanya pada salah satunya kecuali dengan petunjuk, dan ini makna *musytarak*, dan keumuman menurutnya terbagi dua: bagian yang hakikatnya sama, dan bagian yang hakikatnya berbeda, dan ketahuilah bahwa riwayat ini tentang al-Qadhi diikuti oleh penulis dari *Al-Mahsul* dan lainnya[10], tetapi sebenarnya tidak demikian; karena al-Qadhi dalam *At-Taqrib* menegaskan bahwa tidak boleh dianggap mencakup keduanya atau salah satunya kecuali dengan petunjuk, ia berkata: demikianlah setiap perkataan yang memungkinkan dan tidak ditetapkan pada asalnya untuk salah satu kemungkinannya.

Selesai, maka yang benar adalah berkata: dan al-Qadhi berpendapat untuk menahan

---

1 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/111), *Al-Bahr al-Muhith* (2/129), *Taysir at-Tahrir* (1/235).

2 Lihat: *Al-Burhãn* karya Imam al-Haramain (1/236).

3 Lihat: *Al-Ihkãm* karya al-Amidi (2/357), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/111), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/129), *Taysir at-Tahrir* (1/235).

4 Lihat: *Nihãyat al-Wushul fi Dirãyat al-Usul* karya al-Hindi (1, 38b) karena ia berkata: Cabang kedua: bahwa meskipun boleh menggunakan *musytarak* untuk dua konsep yang berbeda ketika tidak ada petunjuk, tetapi menurut mayoritas tidak wajib menganggapnya mencakup keduanya. Itulah yang saya maksud.

5 Ash-Shafi al-Hindi berkata: Dengan syarat tidak ada hal eksternal yang menghalangi penggabungan seperti pada dua hal yang berlawanan atau bertentangan jika kita membolehkan hal itu. Lihat: *Nihãyat al-Wushul fi Dirãyat al-Usul* karya al-Hindi (1, 35b).

6 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/105).

7 Dalam naskah (ب): dan dari.

8 Dan ini yang ditegaskan oleh Imam ar-Razi bahwa itu dari sisi kehati-hatian. Lihat: *Al-Mahsul* (1, 105).

9 Lihat: *Al-Burhãn* karya Imam al-Haramain (1/345, 346), *Al-Mustashfã* karya al-Ghazali (2/74), *Al-Ihkãm* karya al-Amidi (2/357), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/112), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/137).

10 Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/105).

diri, sehingga tidak dianggap pada sesuatu kecuali dengan bukti, dan demikian pula yang diriwayatkan oleh al-Ustadh Abu Manshur, dan ia berkata: itu pendapat al-Waqifiyyah dalam bentuk keumuman, yaitu: di antara mereka adalah al-Qadhi. Ketiga, dan ini pendapat Abu al-Husain dan al-Ghazali: sah untuk memaksudkan kedua maknanya dengan lafaz tunggal dengan penetapan baru[1], dan tidak ada yang menghalangi maksud, tetapi itu bukan dari bahasa, karena bahasa melarangnya, dan jika bukan karena pelarangan bahasa, riwayat tidak akan melarangnya.

Keempat: tidak boleh dalam afirmasi, tetapi boleh dalam negasi; seperti jika berkata: "Wanita hamil tidak ada masa tunggu yang dihitung dengannya"; karena kata nakirah dalam konteks negasi mencakup semua[2], sehingga boleh memaksudkan semua makna yang berbeda[3], dan ini pendapat penulis *Al-Hidayah*[4] dari kalangan Hanafiyah dalam bab wasiat.

Kelima: boleh dalam bentuk jamak, seperti[5]: "Beriddah dengan *al-aqrā'*", tetapi tidak dalam bentuk tunggal, baik dalam afirmasi maupun negasi; karena bentuk jamak seolah-olah menyebutkan banyak individu, seakan-akan ia menyebutkan beberapa lafaz, dan memaksudkan setiap makna, berbeda dengan bentuk tunggal[6].

وَالْأَكْثَرُ عَلَى أَنَّ جَمْعَهُ بِاعْتِبَارِ مَعْنَيَيْهِ إِنْ سَاغَ مَبْنِيٌّ عَلَيْهِ

"*Dan mayoritas berpendapat bahwa penggabungan musytarak dengan mempertimbangkan kedua maknanya, jika memungkinkan, didasarkan*[7] *pada hal itu.*"

TERDAPAT perbedaan pendapat mengenai penggabungan *musytarak* dengan mempertimbangkan kedua maknanya, seperti: "Mata-mata Zaid", dan maksudnya adalah penglihatan, emas, dan air mengalir.

---

1 Lihat: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/301), *Al-Mustashfā* karya al-Ghazali (2/73), *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (2/112).

2 Lihat: *Al-Musawwadah* (hal. 506), *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (2/112), *Al-Bahr al-Muhith* (2/131), *Mukhtashar al-Ba'li* (hal. 111), *Taysir at-Tahrir* (1/125), *Athar al-Ikhtilāf fi al-Qawā'id al-Usuliyyah* (hal. 230).

3 Dijawab bahwa negasi hanya menghapus apa yang disyaratkan oleh afirmasi. Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (2/131).

4 Penulis *Al-Hidayah* adalah: Syaikh al-Islam Burhanuddin Ali bin Abu Bakr bin Abdul Jalil al-Farghani al-Marghinani, seorang ulama dan peneliti. Di antara karya-karyanya: *Al-Muntaqa*, *Nasyr al-Madzhab*, *At-Tajnis wa al-Mazid*, *Manāsik al-Hajj*, *Mukhtārāt an-Nawāzil*, kitab tentang faraidh, dan *Bidāyat al-Mubtadi*, di mana ia mengumpulkan masalah-masalah al-Quduri dan *Al-Jāmi' ash-Shaghir*, kemudian menjelaskannya secara luas dalam *Kifāyat al-Muntahi*, dan ketika ternyata terlalu panjang, ia menjelaskannya secara singkat dengan sangat baik dan menamakannya *Al-Hidayah*, dan ini adalah kitabnya yang paling terkenal, dan dengannya ia dikenal. Lahir pada tahun 530 H, dan wafat pada tahun 593 H, semoga Allah merahmatinya. Lihat biografinya di: *Al-Fawā'id al-Bahiyyah* (hal. 141), *Miftāh as-Sa'ādah* (2, 426), cetakan Dar al-Kutub al-Hadithah.

5 Lihat: *Al-Musawwadah* (hal. 560), *Al-Bahr al-Muhith* (2/131), *Mukhtashar al-Ba'li* (hal. 111).

6 Dasar perbedaan pendapat dalam masalah ini: Imam az-Zarkasyi menyebutkan dalam *Salāsil adh-Dzahab* (hal. 176) masalah dan perbedaan pendapat di dalamnya, kemudian berkata: Dan perbedaan pendapat ini didasarkan pada bolehnya penggabungan *musytarak* dan dualisasinya dengan mempertimbangkan makna-maknanya atau kedua maknanya, dan di dalamnya ada perbedaan pendapat di kalangan ahli tata bahasa, dikatakan: boleh secara mutlak, dan dikatakan: terlarang secara mutlak, dan dikatakan: jika makna yang menyebabkan penamaan sama maka boleh, jika tidak maka tidak. Dan mayoritas berpendapat melarang, dan mereka mensyaratkan kesamaan dalam makna seperti lafaz. Itulah yang saya maksud.

7 Dalam naskah (ع): didasarkan.

Mayoritas berpendapat: itu didasarkan pada perbedaan pendapat dalam bentuk tunggal, jika kita membolehkan penggunaan tunggal untuk kedua maknanya, maka kita membolehkan dalam bentuk jamak untuk semua maknanya, dan jika kita melarangnya, maka itu terlarang. Dan sebagian berkata: boleh dalam hal ini, meskipun kita melarang dalam bentuk tunggal.

Dan yang sahih adalah pendapat mayoritas, bahwa larangan dalam bentuk tunggal[1] menyebabkan larangan dalam bentuk jamak; karena bentuk jamak hanya menyampaikan apa yang ditetapkan untuk lafaz dalam keadaan tunggal, dan tidak menambah apa pun kecuali dengan bentuk jamak, yaitu hanya menyampaikan jumlah yang banyak, sehingga jika bentuk tunggal mencakup kedua makna, maka bentuk jamaknya juga demikian, dan jika hanya menyampaikan salah satu makna, maka bentuk jamaknya juga demikian[2], dan seharusnya penulis menyebutkan masalah perbedaan pendapat dalam bentuk dual juga dan mengaitkannya dengan afirmasi 59a, karena negasi tidak mensyaratkan afirmasi, sehingga jika afirmasi mensyaratkan penggabungan antara dua makna, maka negasi juga demikian, dan jika mensyaratkan salah satu makna, maka negasi juga demikian, dan perkataannya: "jika memungkinkan", adalah syarat yang ditambahkan penulis dibandingkan ringkasan lainnya, ia mengisyaratkan dengan itu pada perbedaan pendapat ahli tata bahasa tentang dualisasi lafaz-lafaz yang berbeda makna, dan di dalamnya ada beberapa mazhab: pertama –dan ini yang dipilih oleh Ibnu Malik– boleh secara mutlak[3], sehingga dalam hadis: "Tangan itu tiga"[4], dan ia mensahkan perkataan al-Hariri: "Maka ia kembali tanpa dua mata"[5], maksudnya penglihatan dan emas.

Kedua, dan ini yang dipilih oleh Ibnu al-Hajib dalam *Syarh al-Mufashshal*: melarang secara mutlak, dan ini diriwayatkan dari mayoritas[6].

Ketiga, dan ini pendapat Ibnu 'Ashfur[7]: jika keduanya sama dalam makna yang menyebabkan penamaan, seperti "dua merah" untuk emas dan safron – maka boleh, jika

---

1 Dalam naskah (ل): larangan.

2 Lihat: *Al-Mankhul* karya al-Ghazali (hal. 471), *Al-Ihkām* karya al-Amidi (2/353), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2, 112), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2, 132).

3 Lihat: *Syarh al-Kāfiyyah asy-Syāfiyyah* karya Ibnu Malik (1/529), penelitian Dr. Haridi, *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/132).

4 Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam *Musnad*-nya dari Malik bin Fadhlah, dan redaksinya: "Tangan itu tiga: tangan Allah yang tertinggi, tangan pemberi yang berikutnya, dan tangan peminta yang terendah, maka berikanlah kelebihan dan jangan lemah terhadap dirimu sendiri." Lihat: *Musnad Imam Ahmad* (3/473).

5 Awal bait:

Ia dermawan dengan mata ketika cinta membutakan matanya

Maka ia kembali tanpa dua mata

Lihat: *Maqāmāt al-Hariri* (1/437), dan bait ini termasuk dalam beberapa bait yang disebutkan al-Hariri dalam *Maqāmah* (10), dan pembukaan bait-bait tersebut:

Katakanlah kepada yang meninggalkannya setelah perpisahan

Terpaku, menyesal, menggigit kedua tangan

Orang tua itu dirampas harta dan pemudanya

Akalnya, maka ia merasakan panasnya dua penyesalan

6 Lihat: *Al-Idhāh Syarh al-Mufashshal* (1/529), *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (2/112).

7 Ia adalah: Abu al-Hasan Ali bin Mu'min bin Muhammad bin Ali bin 'Ashfur, al-Isybili, al-Hadhrami, pembawa panji bahasa Arab di Andalusia pada masanya, lahir pada tahun 597 H. Di antara guru-gurunya: ad-Dabbah asy-Syalawiyyin, dan di antara murid-muridnya: Amir Ibnu Abi Zakariyya al-Hafsi. Di antara karya-karyanya: *Syarh Jummal az-Zajjaji*, *Al-Muqarrib*, *Al-Mumti' fi at-Tashrif*. Wafat pada tahun 663 H, ada yang mengatakan: 669 H, dan ada pula yang mengatakan selain itu. Lihat biografinya di: *Bughyat al-Wu'āt* (2/210), *Al-Madāris an-Nahwiyyah* (hal. 603).

tidak maka tidak; seperti mata penglihatan dan emas.

Jika dikatakan: penggabungannya dengan mempertimbangkan kedua maknanya didasarkan pada hal itu, baik itu memungkinkan dalam bahasa atau tidak, lalu apa manfaat syarat ini? Kami katakan: penganggapan *musytarak* pada kedua maknanya hanya sah dalam perkataan syariat atau dari orang yang mengikuti cara orang Arab dalam lafaz-lafaz mereka, sehingga orang yang keluar dari bahasa, perkataannya tidak dapat dianggap, dan itu adalah sesuatu yang memungkinkan.

Catatan: Apa yang disebutkan penulis tentang dasar ini mengikuti Ibnu al-Hajib, dan telah disebutkan sebelumnya oleh keduanya bahwa penggunaan tersebut adalah majaz, bukan hakikat, maka hendaknya apa yang menjadi dasar juga majaz, sehingga dengan demikian, dualisasi dan penggabungan lafaz yang berbeda makna, jika ada contohnya sebelumnya, maka diterima, tetapi jika hanya berdasarkan analogi, maka itu berdasarkan majaz, bukan karena ilmu tata bahasa mensyaratkannya.

وَفِي الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ الْخِلَافُ خِلَافًا لِلْقَاضِي وَمِنْ ثَمَّ عَمَّ نَحْوُ: وَافْعَلُوا الْخَيْرَ اَلْوَاجِبَ وَالْمَنْدُوبَ خِلَافًا لِمَنْ خَصَّهُ بِالْوَاجِبِ وَمَنْ قَالَ: لِلْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ

"Demikian pula dalam hakikat dan majaz terdapat perbedaan pendapat, berbeda dengan al-Qadhi; sehingga mencakup seperti: "Dan lakukanlah kebaikan", mencakup wajib dan sunnah, berbeda dengan yang mengkhususkannya pada wajib dan yang berkata: untuk kadar yang sama di antara keduanya."

PERBEDAAN pendapat ini berlaku pada penggunaan lafaz yang dapat digunakan untuk hakikat dan majaz serta memaksudkan keduanya bersama dengan syarat tidak ada kontradiksi di antara keduanya, dan seharusnya perbedaan pendapat tentang alasan pelarangan sebelumnya juga berlaku di sini.

Al-Qadhi berargumen untuk melarang di sini dengan bahwa hakikat adalah penggunaan lafaz pada apa yang ditetapkan untuknya, dan majaz pada apa yang tidak ditetapkan untuknya, dan keduanya saling bertentangan, sehingga tidak sah memaksudkan dua makna yang bertentangan dengan satu kata[1], dan ini lemah; karena alasan yang akan kami sebutkan, dan asy-Syafi'i –semoga Allah Ta'ala meridhainya– mengikuti satu metode, maka ia menganggap lafaz mencakup kedua maknanya, baik keduanya hakikat atau salah satunya majaz, sebagaimana ia membolehkan penggunaan pada keduanya.

Adapun al-Qadhi menyamakan antara dua hakikat dan antara hakikat dan majaz dalam sahnya penggunaan terkait pembicara, dan membedakan di antara keduanya dalam penganggapan terkait pendengar, ia berkata tentang dua hakikat: tidak dianggap pada salah satunya kecuali dengan bukti, dan ia berkata tentang hakikat dan majaz:

1 Lihat: *Al-'Iddah* karya Abu Ya'la (2/703), *Al-Musawwadah* (hal. 151), *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (2/113).

penggabungan itu mustahil; karena itu akan menyebabkan penggabungan antara dua hal yang bertentangan, ini adalah riwayat yang jarang tentang al-Qadhi dalam dua masalah ini[1], dan sekelompok orang salah dalam meriwayatkan darinya dan membingungkan antara masalah penganggapan dan penggunaan, di antaranya penulis, maka ia meriwayatkan dari al-Qadhi tentang pembolehan pada dua hakikat, bukan pada hakikat dan majaz, sehingga perkataannya: "berbeda dengan al-Qadhi", jika maksudnya dalam penggunaan maka ia sejalan, bukan bertentangan, dan jika maksudnya dalam penganggapan maka di sini ia menganggap mustahil, dan di sana ia membolehkan dengan petunjuk.

Adapun perkataan al-Kaya dalam *At-Talwih*: al-Qadhi Abu Bakr berkata: tidak boleh memaksudkan dengan satu ungkapan hakikat dan majaz serta kiasan dan pernyataan langsung; sehingga tidak boleh memaksudkan dengan "sentuhan" hubungan intim dan menyentuh dengan tangan sekaligus, dan tidak memaksudkan dengan "nikah" akad dan hubungan intim sekaligus, dan pendapat ini diikuti oleh Abu Abdullah al-Bashri dari Mu'tazilah. Selesai, maka maksudnya adalah penganggapan, demikian pula gurunya Ibnu al-Burhan dari al-Qadhi dan al-Hindi tidak meriwayatkan selain ini[2], dan penulis memiliki kritik lain, karena ia menyebutkan perbedaan pendapat secara umum, padahal topiknya seperti yang diasumsikan oleh Ibnu as-Sam'ani (59b) adalah ketika majaz setara dengan hakikat karena terkenal dalam penggunaan dan sejenisnya, jika majaz tidak memiliki hal tersebut maka penganggapan pasti terlarang; karena majaz tidak diketahui mencakup lafaz kecuali dengan syarat, sedangkan hakikat diketahui secara mutlak, sehingga jika tidak ada kontradiksi dengan hal yang ditetapkan, maka itu terlarang, dan dengan ini bantahan al-Qadhi tentang kontradiksi dalam penganggapan pada makna hakikat dan majaz ditolak, karena itu di luar ranah perselisihan, dan penulis mengisyaratkan bahwa salah satu manfaat perbedaan pendapat dalam masalah ini adalah perbedaan pendapat dalam keumuman firman Allah Ta'ala: "Dan lakukanlah kebaikan"[3], maka yang membolehkan menganggapnya mencakup wajib dan sunnah, dan berargumen dengan ayat tersebut untuk keduanya, dan yang melarang mengkhususkannya pada wajib, demikian pula yang berkata bahwa itu untuk kadar yang sama di antara keduanya yaitu permintaan, dan sebagian menganggap dasar dalam ayat ini dari sisi khitab; karena perkataan: "Dan lakukanlah kebaikan", ini adalah khitab untuk laki-laki secara hakikat dan untuk perempuan secara majaz, sehingga lafaz itu digunakan dalam hakikat dan majaznya[4].

---

1 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2, 140).

2 Lihat: *Nihãyat al-Wushul fi Dirãyat al-Usul* karya al-Hindi (1/74), karena ia berkata: Lafaz jika merupakan hakikat dalam satu hal dan majaz dalam hal lain, apakah boleh dianggap mencakup keduanya ketika tidak ada petunjuk yang mengkhususkan untuk keduanya atau salah satunya? Mereka berbeda pendapat di dalamnya sesuai dengan perbedaan pendapat mereka dalam masalah sebelumnya, kecuali bahwa sebagian meriwayatkan dari al-Qadhi Abu Bakr –semoga Allah merahmatinya–, bahwa itu mustahil, kemudian menyebutkan bukti atas kemustahilan tersebut, kemudian menyebutkan contoh lafaz tunggal, dan tidak menyebutkan pendapat lain selain pendapat ini.

3 Surah Al-Hajj dari ayat 77.

4 Dan az-Zarkasyi –semoga Allah merahmatinya– meriwayatkan dalam *Al-Bahr al-Muhith* (2/145) dari al-Ibyari bahwa salah satu manfaat perbedaan pendapat adalah: apakah sah mengaitkan perintah dengan dua hal: salah satunya wajib dan yang lain sunnah; seperti firman Allah Ta'ala: "Dan sempurnakanlah haji dan umrah untuk Allah" (Al-

وَكَذَا الْمَجَازَاتُ

"Demikian pula majaz-majaz."

PENGGUNAAN lafaz pada majaz-majaznya seperti seseorang berkata: "Demi Allah, aku tidak akan membeli", dan maksudnya adalah tawar-menawar dan pembelian oleh wakil, perbedaan pendapat sebelumnya berlaku di sini, dan ini adalah masalah yang jarang, sedikit ahli usul yang membahasnya, dan telah disebutkan oleh Imam al-Haramain[1] dan Ibnu as-Sam'ani dalam *Al-Qawathi'*, demikian pula al-Amidi dan Ibnu al-Hajib dalam bab mujmal[2], tetapi mereka memilih ambiguitas di sini, dan ini bertentangan dengan pilihan mereka dalam dua hakikat yaitu pengoperasian.

Imam Fakhruddin mengikuti satu metode, maka ia memilih ambiguitas di kedua tempat[3], dan tidak tersembunyi bahwa bentuk masalah ini adalah ketika hakikat tidak memungkinkan, dan majaz-majaz itu harus setara, karena jika salah satunya lebih kuat maka itu yang ditentukan, dan mungkin perbedaan pendapat antara hakikat dan majaz berlaku di sini; karena majaz yang lebih kuat di sini seperti hakikat di sana; al-Asfahani berkata: dan ketika kita berkata: lafaz dianggap mencakup semua majaznya, disyaratkan bahwa majaz-majaz itu tidak saling bertentangan seperti ancaman dan pembolehan, jika kita berkata: bahwa bentuk perintah adalah hakikat untuk keharusan dan majaz untuk pembolehan dan ancaman[4].

Baqarah: 196), karena "sempurnakan" mensyaratkan keharusan menyelesaikan haji dan kesunnahan menyelesaikan umrah jika kita berkata bahwa umrah tidak wajib. Itulah yang saya maksud.

1 Lihat: *Al-Burhãn* karya Imam al-Haramain (1/236).

2 Lihat: *Al-Ihkãm* karya al-Amidi (3/26) dan seterusnya, *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/161).

3 Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/108) dan seterusnya, *Al-Bahr al-Muhith* (2/146).

4 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (2/146).

HAKIKAT

اَلْحَقِيْقَةُ : لَفْظٌ مُسْتَعْمَلٌ فِيْمَا وُضِعَ لَهُ اِبْتِدَاءً

"Hakikat: lafaz yang digunakan pada apa yang ditetapkan untuknya sejak awal [1]."

PERKATAAN penulis: "lafaz" adalah genus[2] yang mencakup hakikat, majaz, yang

---

1 Hakikat dalam bahasa: bentuk *fa'ilah* dari *haqq* dengan makna pelaku; dari *haqqa asy-syai'* jika itu tetap, atau dengan makna penderita dari *haqqaqtu asy-syai'* jika aku menetapkannya, dipindahkan ke kata yang tetap atau yang ditetapkan pada tempat asalnya. Lihat: *Lisãn al-'Arab* (2/942) dan seterusnya, *As-Shihãh* karya al-Jauhari (4/1460) dan seterusnya, *Al-Mu'jam al-Wasith* (1/195), dan huruf *ta* di dalamnya untuk memindahkan kata dari sifat ke nama, dan dikatakan: bahwa *ta* untuk feminisasi, dan ini dilemahkan oleh at-Taftazani. Lihat: *Al-Muthawwal 'ala at-Talkhish* karya at-Taftazani (hal. 483), dan lihat *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/111), *Mi'rãj al-Minhãj* (1/217), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/272), *Nihãyat as-Sul* (1/247), *Al-Bahr al-Muhith* (2/152-153), *Asy-Syarh al-Kabir 'ala al-Waraqãt* (1/193).

Adapun dalam istilah, hakikat telah didefinisikan dengan banyak definisi, di antaranya: Ar-Razi berkata: Setiap kata yang dimaksudkan untuk apa yang ditetapkan oleh penetapnya dengan penetapan yang tidak bergantung pada yang lain. Lihat: *Nihãyat al-Ijãz fi Dirãyat al-I'jãz* karya Imam ar-Razi (hal. 172, 173), cetakan Dar al-'Ilm lil-Malayin edisi pertama, *Al-Mahsul* (1/112).

Asy-Syirazi berkata: Setiap lafaz yang digunakan pada apa yang ditetapkan untuknya tanpa pemindahan. Dan dikatakan: Apa yang digunakan pada apa yang disepakati untuk komunikasi. Lihat: *Al-Luma'* karya asy-Syirazi (hal. 8), *Syarh al-Luma'* karya asy-Syirazi (1/172).

Imam al-Haramain berkata: Hakikat adalah apa yang tetap dalam penggunaan sesuai dengan yang ditetapkan untuknya. Lihat: *Al-Waraqãt* dengan syarh al-Mahalli (hal. 6), cetakan Muhammad Ali Subaih.

Al-Ghazali berkata: Nama hakikat bersifat *musytarak*, karena kadang dimaksudkan esensi sesuatu saja, dan kadang dimaksudkan hakikat perkataan, tetapi jika digunakan dalam lafaz, maka yang dimaksud adalah apa yang digunakan sesuai dengan yang ditetapkan untuknya. Lihat: *Al-Mustashfã* karya al-Ghazali (1/341).

Ibnu al-Hajib berkata: Hakikat: lafaz yang digunakan pada penetapan awal. Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/138).

Al-Baidhawi berkata: Hakikat: bentuk *fa'ilah* dari *haqq*, dengan makna yang tetap atau yang ditetapkan, dipindahkan ke ikatan yang sesuai, lalu ke perkataan yang sesuai, lalu ke lafaz yang digunakan pada apa yang ditetapkan untuknya dalam istilah komunikasi. Lihat: *Minhãj al-Wushul* (hal. 28).

Al-Hindi berkata: Itu adalah ungkapan tentang lafaz yang digunakan untuk menyampaikan apa yang ditetapkan untuk lafaz tersebut sejak awal terkait istilah yang digunakan dalam komunikasi. Lihat: *Nihãyat al-Wushul* karya al-Hindi (1, 40a).

Az-Zarkasyi berkata: Disebut dan dimaksudkan adalah yang digunakan pada asal apa yang ditetapkan untuknya dalam bahasa. Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/152).

2 Ibnu as-Subki berkata dalam *Al-Ibhãj* (1/272): Maka perkataannya: lafaz, adalah genus, dan kami telah berkata berkali-kali: bahwa itu adalah genus yang jauh, dan yang lebih baik adalah menggunakan "perkataan". Tetapi pendapat

digunakan, dan yang terabaikan, dengan "yang digunakan" mengeluarkan yang terabaikan dan lafaz sebelum digunakan, dan perkataannya: "pada apa yang ditetapkan untuknya", bisa menjadi bagian dari pembeda; untuk mengeluarkan apa yang telah kami sebutkan, atau menjadi pembeda tersendiri; untuk mengeluarkan lafaz yang digunakan pada apa yang tidak ditetapkan untuknya; seperti penetapan baru; karena penetap bahasa tidak menetapkannya, dan yang digunakan pada selain yang ditetapkan untuknya secara keliru, dan majaz yang bebas dari penetapan, dan perkataannya: "sejak awal", mengeluarkan majaz dengan berbagai jenisnya[1], karena meskipun itu ditetapkan, tetapi bukan ditetapkan secara primer, dan ia menggunakan "sejak awal" bukan "primer", sebagaimana yang digunakan oleh Ibnu al-Hajib[2], karena perbedaan pendapat apakah "primer" mensyaratkan adanya yang kedua? Dan jika kita berkata: itu mensyaratkannya, maka hakikat akan mensyaratkan majaz, dan tidak ada yang berpendapat demikian.

Tetapi mereka berbeda pendapat dalam kebalikannya, yaitu majaz mensyaratkan hakikat; karena itu penulis menggunakan ungkapan yang menghilangkan kerancuan ini, dan ia tidak perlu berkata: dalam istilah komunikasi, sebagaimana yang dikatakan orang lain; untuk memasukkan dua hakikat: syar'i dan 'urfi, jika tidak maka keduanya digunakan dalam penetapan kedua yang dapat dikatakan sebagai penetapan sejak awal, dan yang dimaksud dengan penetapan bukan penetapan asli yaitu linguistik, jika ia memaksudkannya maka ia pasti membutuhkan syarat ini, tetapi ia memaksudkan dengan penetapan yang dimulai dengan apa yang menjadi primer terkait istilah yang digunakan dalam komunikasi, bukan yang menjadi primer dalam sejarah penetapan bahasa, sehingga karena itu ia tidak membutuhkan syarat komunikasi[3].

Al-Asfahani penulis syarh *Al-Mahsul* menambahkan (60a) syarat keprimeran, dan berkata: itu tidak diperlukan, karena itu hanya untuk membedakan dari majaz, dan tidak perlu membedakan, karena kata "penetapan" sudah mengeluarkannya; karena majaz, jika kita berkata: itu tidak ditetapkan, maka itu sudah jelas, dan jika kita berkata: itu ditetapkan, maka itu bukan penetapan yang dianggap dalam hakikat, yaitu penggunaan adat untuk jenis itu, bukan penggunaan individu dari jenis itu, berbeda dengan penetapan dalam hakikat[4], dan penulis *Al-Minhaj* menambahkan: "tanpa penafsiran dalam penetapan"[5], untuk membedakan dari metafora, karena metafora digunakan pada apa yang ditetapkan untuknya tetapi bukan hakikat, untuk menolak klaim bahwa yang dipinjam ditetapkan untuk yang dipinjamkan kepadanya dengan suatu bentuk penafsiran.

---

ini dibantah: bahwa "perkataan" dapat merujuk pada keyakinan, dan itu bukan yang dimaksud. Maka "lafaz" lebih tepat daripada itu. Lihat: *Hãsyiah al-Bannani* (1/169).

1 Lihat penjelasan rinci tentang hakikat di: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/16) dan seterusnya, *Al-Luma'* (hal. 8), *Syarh al-Luma'* (1/127) dan seterusnya, *Nihãyat al-Ijãz* (hal. 271) dan seterusnya, *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/112) dan seterusnya, *Al-Ihkãm* karya al-Amidi (1/36), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/138) dan seterusnya, *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 42) dan seterusnya, *Mi'rãj al-Minhãj* (1/217) dan seterusnya, *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/272), *Nihãyat as-Sul* (1/245), *Al-Muzhir* karya as-Suyuthi (1/355) dan seterusnya, *Ath-Tharãz* karya al-'Alawi (1/46), *Fawãtih ar-Rahamut* (1/203), *Irsyãd al-Fuhul* (hal. 112), *Hãsyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawãmi'* (1/169) dan seterusnya.

2 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/138), karena ia berkata: Hakikat: lafaz yang digunakan pada penetapan awal.

3 Lihat: *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (1/138).

4 Lihat: *Al-Kãsyif 'an al-Mahsul* karya al-Asfahani (hal. 32), disertasi doktoral Fakultas Syariah dan Hukum dengan nomor 3100, disusun oleh Muhammad Mustafa.

5 Lihat: *Minhãj al-Wushul* (hal. 28), *Mi'rãj al-Minhãj* (1/217), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/271), *Nihãyat as-Sul* (1/24).

وَهِيَ لُغَوِيَّةٌ وَعُرْفِيَّةٌ وَشَرْعِيَّةٌ

"Dan itu ada yang linguistik, 'urfi, dan syar'i."

KARENA hakikat pasti memiliki penetapan, dan penetapan pasti memiliki penetap, maka penetapnya jika penetap bahasa, maka itu linguistik seperti "singa" untuk hewan buas, atau syariat, maka syar'i; seperti "shalat" untuk ibadah khusus, atau adat tertentu atau mutlak, maka 'urfi, sehingga 'urfi mutlak, seperti "hewan" untuk yang berkaki empat, dan khusus seperti istilah ahli tata bahasa dan ahli usul[1].

Alasan pembatasan ini adalah bahwa lafaz jika ditetapkan dalam asal bahasa untuk suatu makna dan berlanjut tanpa ada pembatal yang datang, maka itu hakikat linguistik, dan jika ada pembatal yang datang berupa pemindahan ke istilah lain, maka jika yang memindahkan adalah syariat, maka itu syar'i, atau adat, maka itu 'urfi, sehingga hakikat linguistik adalah asal semua hakikat.

Al-Asfahani keberatan memasukkan ketiganya dalam satu definisi karena perbedaan makna penetapan di dalamnya, karena penetapan dalam linguistik berarti istilah, yaitu mengaitkan lafaz dengan makna, sedangkan dalam syar'i dan 'urfi bukan dengan makna ini, karena tidak ada riwayat dari syariat bahwa lafaz "shalat" dikaitkan dengan makna syar'inya, melainkan penggunaannya mendominasi untuk makna syar'i, sehingga hakikat linguistik menjadi terabaikan, demikian pula 'urfi hanya menjadi terkenal karena banyaknya penggunaan, bukan penetapan[2], ia berkata: sehingga jika kita mengkhususkan lafaz penetapan dalam definisi dengan istilah, maka syar'i dan 'urfi akan keluar, dan jika tidak kita khususkan, maka akan terjadi homofoni, dan itu yang dihindari dalam definisi, ia berkata: maka harus dibuat definisi untuk keduanya selain definisi linguistik, dengan berkata: yang digunakan pada apa yang dominan penggunaannya, dan kamu bisa berkata: kami tidak menerima bahwa syariat menggunakan dan tidak menetapkan, karena penetapan adalah mengaitkan lafaz dengan makna, dan itu mencakup keduanya, kecuali bahwa alasan pemindahannya ke makna dalam bahasa adalah pemberitahuan dengan penetapan dan istilah, sedangkan dalam syariat adalah banyaknya penggunaan yang menggantikan penetapan sejak awal.

وَوَقَعَ ٱلْأَوَّلَيَانِ وَنَفَى قَوْمٌ إِمْكَانَ الشَّرْعِيَّةِ وَالْقَاضِي وَابْنُ الْقُشَيْرِ: وُقُوْعَهَا وَقَالَ قَوْمٌ : وَقَعَتْ مُطْلَقًا وَقَوْمٌ: إِلَّا الْإِيْمَانَ وَتَوَقَّفَ الْآمِدِيُّ وَالْمُخْتَارُ- وِفَاقًا لِأَبِي إِسْحَاقَ الشِّيْرَازِيِّ وَالْإِمَامَيْنِ

1 Lihat: *Nihãyat al-Wushul fi Dirãyat al-Usul* karya al-Hindi (1, 40b).

2 Maksud al-Asfahani adalah bahwa penetapan dalam linguistik berbeda dengan penetapan dalam syar'i dan 'urfi, karena dalam bahasa: mengaitkan lafaz dengan makna yang tidak dikenal selain dengan penetapan tersebut, sedangkan dalam syar'i dan 'urfi berarti dominasi penggunaan tanpa makna sebelumnya. Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (2/154, 155).

وَابْنِ الحَاجِبِ - وُقُوْعَ الْفَرْعِيَّةِ لَا الدِّيْنِيَّةِ

"Dan yang linguistik serta 'urfi telah terjadi, dan sekelompok orang menyangkal kemungkinan syar'i, sedangkan al-Qadhi dan Ibnu al-Qusyairi: kejadiannya, dan sekelompok orang berkata: itu terjadi secara mutlak, dan sekelompok orang: kecuali iman, dan al-Amidi menahan diri, dan pendapat yang dipilih – sesuai dengan Abu Ishaq asy-Syirazi, kedua Imam, dan Ibnu al-Hajib – adalah kejadiannya pada cabang-cabang syariat, bukan pada hal-hal yang bersifat keagamaan."

TIDAK ada perbedaan pendapat tentang kejadian hakikat linguistik dan 'urfi [1]. Adapun hakikat syar'i, dalam *Al-Mahsul*: mereka sepakat tentang kemungkinannya[2] [3], maksudnya bahwa nama linguistik boleh dipindahkan oleh syariat ke makna lain sehingga lafaz tersebut menjadi hakikat syar'i pada makna itu, tetapi dalam syarh al-Asfahani atas *Al-Mu'tamad* karya Abu al-Husain, ia meriwayatkan dari sekelompok orang bahwa mereka melarang[4] kemungkinan tersebut, dan ini yang diandalkan oleh penulis, tetapi yang saya lihat dalam *Al-Mu'tamad* karya Abu al-Husain, ketika ia meriwayatkan dari sekelompok Murji'ah bahwa mereka menyangkal hakikat syar'i, yaitu kejadiannya, ia berkata: dan sebagian alasan mereka menunjukkan bahwa mereka menganggap itu mustahil (60b). Ini redaksinya, sehingga mereka tidak menegaskannya secara jelas, memang benar, sebagian mereka berkata: orang yang berpendapat bahwa makna lafaz itu bersifat alami, tidak membolehkan di sini; karena nama menurutnya wajib bagi yang dinamai, adapun kejadiannya, terdapat beberapa mazhab [5]:

---

1 Al-Hindi –semoga Allah merahmatinya– membagi hakikat 'urfi menjadi dua bagian: khusus dan umum, sesuai dengan yang memindahkan, kemudian berkata: adapun yang khusus, tidak ada perselisihan tentang kejadiannya, karena itu diketahui secara pasti setelah penelitian, seperti lafaz-lafaz yang digunakan dalam istilah para ahli ilmu dan profesi pada makna khusus yang tidak diketahui oleh ahli bahasa, dan perselisihan hanya pada kejadian hakikat 'urfi umum, dan mayoritas berpendapat tentang kejadiannya. Lihat: *Nihãyat al-Wushul* karya al-Hindi (1, 40b), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/522).

2 Hal ini diperkuat oleh apa yang disebutkan al-Hindi dengan berkata: orang-orang berbeda pendapat tentang kejadiannya, bukan kemungkinannya, karena itu adalah sesuatu yang tidak diperselisihkan oleh siapa pun. Lihat: *Nihãyat al-Wushul* karya al-Hindi (1, 41b).

3 Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/119), *Al-Ihkãm* karya al-Amidi (1/48).

4 Lihat: *Al-Kãsyif 'an al-Mahsul* karya al-Asfahani (hal. 93), disertasi doktoral Fakultas Syariah dan Hukum dengan nomor 3100, di mana ia berkata: dan Abu al-Husain meriwayatkan dalam syarh *Al-Mu'tamad* dari sekelompok orang tentang perbedaan pendapat mengenai kemungkinannya, ia berkata: dan sekelompok orang menolak kebolehannya, dan alasan mereka berbeda, alasan sebagian menunjukkan bahwa mereka melarang kemungkinan tersebut, dan alasan yang lain menunjukkan bahwa mereka melarang kebaikan tersebut. Selesai. Lihat: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/18), *Nihãyat as-Sul* (1/252), *Al-Bahr al-Muhith* (2/159).

5 Perlu dicatat di sini beberapa hal:

(A) Dalam kejadian hakikat syar'i terdapat beberapa mazhab:
Menyangkal kejadian secara mutlak.
Menetapkan kejadian secara mutlak.
Membedakan antara iman dan lainnya.
Menahan diri.

(B) Penjelasan fokus perselisihan dari beberapa sisi:
Pertama: Syaikh asy-Syarbini meriwayatkan dari ash-Shafawi dalam syarh *Al-Minhãj* bahwa ia berkata: ungkapan-ungkapan orang-orang bercampur aduk dalam menyampaikan mazhab al-Qadhi. Dan Syaikh asy-Syarbini berpendapat bahwa mazhab al-Qadhi adalah bahwa lafaz-lafaz yang terdapat dalam perkataan syariat tetap pada makna linguistiknya. Lihat: *Hãsyiah asy-Syarbini 'ala Jam' al-Jawãmi'* (1/302).
Kedua: Penulis *Fawãtih ar-Rahamut* berkata: tidak ada perbedaan pendapat bahwa hakikat syar'i yang ditetapkan oleh ahli syariat seperti para fuqaha dan ulama usul, dan juga bahwa lafaz-lafaz syar'i tidak memerlukan petunjuk

Pertama: menyangkal kejadiannya secara mutlak, dan ini pendapat al-Qadhi Abu Bakr, Ibnu al-Qusyairi, dan lainnya, dan al-Mawardi meriwayatkannya dalam *Al-Hawi* dari mayoritas, mereka mengklaim bahwa lafaz shalat, puasa, dan lainnya dalam syariat digunakan pada makna linguistiknya, yaitu doa dan menahan diri, sama sekali tidak dipindahkan, dan itu tetap pada penetapan aslinya, tetapi syariat mensyaratkan untuk dianggap sah hal-hal lain, seperti ruku, sujud, menahan diri dari hubungan intim, dan niat, sehingga syariat beroperasi dengan menetapkan syarat, bukan mengubah penetapan[1].

Kedua: menetapkan kejadiannya secara mutlak[2], dan ini pendapat Mu'tazilah, mereka berkata: syariat memindahkan lafaz-lafaz seperti shalat, puasa, dan lainnya dari penamaan linguistiknya, dan memulai penetapannya untuk makna syar'i tanpa mempedulikan pemindahan ke majaz linguistik, sehingga itu bukan hakikat linguistik maupun majaz darinya, demikian pula mereka berkata: iman secara linguistik adalah pembuktian, dan syariat memindahkannya ke ibadah tanpa ada kaitan, karena itu Ibnu al-Hajib berkata: dan Mu'tazilah menetapkan yang bersifat keagamaan juga[3], ini menunjukkan bahwa mereka menetapkan hakikat syar'i yang bukan keagamaan[4], dan maksud mereka dari ini adalah bahwa pelaku dosa besar bukan mukmin dan bukan kafir[5].

---

untuk menyampaikan makna syar'i, tetapi perselisihan adalah apakah makna tersebut karena penetapan syariat, atau karena terkenal di kalangan pelaku syariat dari umat Islam? Lihat: *Fawãtih ar-Rahamut* (1/221, 222).

Ketiga: Kemudian ia berkata: dalam perkataan syariat, jika lafaz-lafaz syar'i ini muncul sebelum terkenal tanpa petunjuk untuk salah satunya, pada apa itu dianggap? Menurut yang membolehkan hakikat syar'i, itu dianggap pada makna syar'i, dan menurut yang menyangkal, itu dianggap pada makna linguistik, dan ini manfaat perselisihan. Lihat: *Fawãtih ar-Rahamut* (1/222). Lihat: *Bayãn al-Mukhtashar* karya al-Asbahani (1/144), disertasi doktoral Fakultas Syariah, penelitian Syaikh kami Dr. Ali Jum'ah Muhammad (5).

(C) Dasar perselisihan dalam masalah ini:

Imam az-Zarkasyi menyebutkan masalah ini dalam *Salãsil adh-Dzahab* (hal. 182) dan seterusnya, kemudian berkata: dan asal perselisihan dalam masalah ini berkaitan dengan penafsiran iman. Apakah itu pembuktian atau ketaatan? Jika kita berkata: itu pembuktian, maka pemindahan tidak mungkin, jika tidak maka boleh, dan dari sini muncul masalah orang fasik, apakah ia keluar dari iman? Dan apakah kedudukannya tetap di antara dua kedudukan, yaitu kefasikan, antara iman dan kekufuran? Syaikh Abu Ishaq berkata: ini adalah kedudukan pertama yang muncul dalam Mu'tazilah. Itulah yang saya maksud. Lihat: *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (2/278), *Al-Bahr al-Muhith* (2/167).

1 Lihat: *Al-Mustashfã* karya al-Ghazali (1/327), *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/119), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 43), *Nihãyat al-Wushul* karya al-Hindi (1, 41b), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/160).

2 Lihat: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/19, 20), *Al-'Iddah* karya Abu Ya'la (1/190), *At-Tabshirah* karya asy-Syirazi (hal. 195), *Al-Burhãn* karya Imam al-Haramain (1/134, 135), *Al-Mustashfã* karya al-Ghazali (1/326) dan seterusnya, *Al-Mankhul* (hal. 70), *Al-Ihkãm* karya al-Amidi (1/48) dan seterusnya, *Raudhat an-Nãzhir* (hal. 89), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 43), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/525), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/162).

3 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/162).

4 Di sini ada pembahasan tentang penjelasan maksud "keagamaan" dan "syar'i": Mu'tazilah membagi lafaz menjadi keagamaan dan syar'i, maka nama-nama keagamaan ada tiga: iman, kekufuran, dan kefasikan, dan menurut mereka itu digunakan dalam syariat pada selain makna linguistiknya, baik secara hakikat maupun majaz, dan maksud mereka adalah bahwa syariat menggunakannya pada selain apa yang ditetapkan oleh penetap linguistik; karena itu mereka menetapkan posisi tengah antara iman dan kekufuran. Adapun yang syar'i, menurut mereka adalah nama-nama linguistik yang dipindahkan dalam syariat dari penetapan aslinya ke hukum-hukum syar'i: seperti shalat, haji, zakat, dan puasa, mereka mengklaim bahwa hukum-hukum ini muncul dalam syariat, dan nama-nama ini dipindahkan kepadanya dari bahasa. Al-Asbahani berkata dalam *Bayãn al-Mukhtashar*:

Dan perbedaan antara nama-nama syar'i yang keagamaan dan yang bukan keagamaan menurut mereka, bahwa nama-nama syar'i jika diterapkan pada perbuatan syar'i: seperti shalat, puasa, zakat, dan haji – disebut bukan keagamaan, dan jika diterapkan pada derivasi dari pelaku, seperti mukmin, fasik, dan kafir, disebut keagamaan. Selesai. Lihat: *Al-Burhãn* karya Imam al-Haramain (1/133, 134), *Al-Mustashfã* karya al-Ghazali (1/236, 237), *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/119), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/525), *Bayãn al-Mukhtashar* karya al-Asbahani (1/145), disertasi doktoral.

5 Mereka menjadikan antara iman dan kekufuran ada posisi tengah, yaitu kefasikan, mereka berkata: adapun bahwa ia bukan kafir, itu berdasarkan ijma', adapun bahwa ia bukan mukmin; karena kewajiban yang termasuk di

Ketiga: membedakan antara iman dan lainnya, dan ini yang dipilih oleh Syaikh Abu Ishaq dalam *Syarh al-Luma'*: bahwa iman tetap pada penetapan linguistiknya, dan lafaz-lafaz yang telah disebutkan seperti shalat, puasa, haji, dan lainnya, dipindahkan; ia berkata: tidaklah pemindahan itu harus pada semua lafaz. Itu hanya sesuai dengan bukti yang ada[1].

Keempat: menahan diri, dan ini kecenderungan al-Amidi[2], dan pendapat yang dipilih menurut penulis – sesuai dengan yang disebutkan – adalah kejadian pada cabang-cabang syariat saja seperti puasa dan shalat, bukan pada dasar-dasarnya seperti iman, dan yang dimaksud dengan "keagamaan" sebagaimana dikatakan dalam *Al-Mustashfã*: apa yang dipindahkan oleh syariat ke dasar agama seperti iman, kekufuran, dan kefasikan[3].

Kemudian dalam perkataan penulis ada dua hal:

Pertama: pendapat yang dipilih ini, pikiran langsung tertuju bahwa itu sama dengan perkataan: "sekelompok orang kecuali iman", lalu apa perbedaan di antara keduanya? Perbedaan antara keduanya hanya jelas dengan penjelasan yang akan kami sebutkan dalam mazhab kedua Imam, dan pendapat pertama berkata: bahwa syariat membiarkan iman pada penetapan linguistiknya, dan memindahkan selainnya dari cabang-cabang secara total kecuali dengan mempedulikan gaya bahasa dalam suatu cara, dan riwayat seperti ini diambil dari riwayat Muhammad bin Nashr[4] dari kitab *Ta'zhim Qadr ash-Shalãh* karya Abu 'Ubaid[5], sehingga mazhab menjadi lima.

Kedua: apa yang ia sebutkan secara umum dalam riwayat mazhab kedua Imam, perlu

---

dalamnya menahan diri dari syahwat telah ia langgar, maka mereka berpendapat bahwa penamaan ini berasal dari syariat, meskipun maksudnya adalah makna yang tidak dimaksudkan oleh orang Arab, dan mereka menganggap demikian berdasarkan zhahir hadis-hadis yang menafikan iman dari pelaku dosa besar, seperti: "Orang yang berzina tidak berzina saat ia berzina dan ia mukmin," dan bahwa itu tidak dimaksudkan untuk menafikan pembuktian.

Adapun Asy'ariyah, mereka menafsirkannya pada yang mustahil dan lainnya, dan melarang bahwa syariat mengubah bahasa, tetapi pembuktian tetap ada di dalamnya, mereka berkata: pelaku dosa besar adalah mukmin yang taat dengan imannya. Demikian pula pendapat tentang nama-nama cabang, seperti orang yang shalat tanpa membaca, maka yang berpendapat bahwa itu batal berkata: ia tidak melakukan apa yang disebut shalat dalam bahasa, dan Allah Ta'ala berfirman: "Dan dirikanlah shalat" (Al-Baqarah: 43), dan yang mensahkannya berkata: doa syariat berbeda dengan doa bahasa. Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/168).

1 Lihat: *Syarh al-Luma'* karya asy-Syirazi (1/183).

2 Lihat: *Al-Ihkãm* karya al-Amidi (1/61), di mana ia berkata: Dan jika kelemahan argumen dari kedua sisi telah diketahui, maka yang benar menurutku dalam hal ini adalah kemungkinan masing-masing mazhab, adapun memastikan yang terjadi di antara keduanya, mungkin ada yang memastikannya selain aku. Itulah yang saya maksud. Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2, 165).

3 Lihat: *Al-Mustashfã* karya al-Ghazali (1/327).

4 Ia adalah: Muhammad bin Nashr al-Marwazi, Abu Abdullah, seorang imam dalam fiqih dan hadis, salah satu orang paling berpengetahuan tentang perbedaan pendapat para sahabat dan generasi setelah mereka dalam hukum, lahir di Baghdad pada tahun 202 H, dibesarkan di Naisabur, melakukan perjalanan panjang kemudian menetap di Samarkand, dan wafat di sana pada tahun 294 H. Ia meriwayatkan dari Yahya bin Yahya an-Naisaburi, Abdullah bin Utsman, Abu Kamil al-Jahdari, Ibrahim bin al-Mundzir, Ishaq bin Rahawaih, dan lainnya. Dan yang meriwayatkan darinya: anaknya Ismail, Muhammad bin Ishaq ar-Rasyadi, Abdullah bin Muhammad bin Ali al-Balkhi, Utsman bin Ja'far, al-Labban, dan lainnya.

Ibnu Hibban berkata dalam *Ats-Tsiqãt*: Ia adalah salah satu imam dalam agama yang mengumpulkan dan menyusun. Ia memiliki banyak karya, di antaranya: *Al-Qasãmah* dalam fiqih, Abu Bakr ash-Shairafi berkata: Jika ia tidak memiliki karya lain selain ini, ia sudah termasuk orang paling ahli fiqih, *Al-Musnad* dalam hadis, dan kitab tentang apa yang Abu Hanifah berbeda dengan Ali dan Ibnu Mas'ud. Lihat biografinya di: *Tãrikh Baghdãd* (3/315), *Tadzkirat al-Huffãzh* (2/201), *Tahdib at-Tahdib* (9/432).

5 Ia adalah: al-Qasim bin Sallam al-Baghdadi, seorang imam yang unggul dalam bahasa, tata bahasa, tafsir, qira'at, hadis, dan fiqih. Ia memiliki banyak karya, yang paling terkenal di antaranya: *Al-Amwãl*, *Gharib al-Qur'ãn*, *Gharib al-Hadith*, *Adab al-Qãdhi*. Wafat pada tahun 224 H, ada yang mengatakan selain itu. Lihat biografinya di: *Bughyat al-Wu'ãt* (2/253), *Thabaqãt al-Mufassirin* karya ad-Dawudi (2/37), *Inbãh ar-Ruwãt* (2/12).

ditinjau, adapun Imam al-Haramain, ia berkata: terbukti darinya dua jenis: pertama, pembatasan penamaan pada sebagian yang dinamai, karena shalat secara linguistik adalah doa, dan syariat membatasinya pada doa khusus, kedua, penggunaan secara majaz seperti menyebutnya pada perbuatan seperti sujud dan lainnya secara majaz dari doa; karena orang yang berdoa itu tunduk sebagaimana orang yang sujud; ia berkata: orang yang menetapkan pemindahan, jika maksudnya pembatasan tata bahasa, maka tidak ada makna untuk menyangkalnya, dan jika maksudnya selain itu, maka itu salah. Ini perkataannya, dan ia tidak membedakan antara syar'i dan dasarnya[1],

Adapun Imam ar-Razi, ia memilih bahwa syariat tidak memindahkannya dari makna linguistiknya, tetapi tidak menggunakannya pada hakikat linguistiknya, karena jika tidak, pikiran akan langsung tertuju padanya, melainkan pada majaz linguistiknya; karena orang Arab berbicara dengan majaz sebagaimana mereka berbicara dengan hakikat, dan di antara majaz mereka adalah menyebut sesuatu dengan nama bagian-bagiannya, dan shalat demikian, karena doa adalah bagian darinya[2], sehingga seolah-olah Imam berkata: itu dijelaskan pada majaz linguistiknya, sebagaimana al-Qadhi berkata: itu dijelaskan pada hakikat linguistiknya, dan kedua mazhab ini sepakat bahwa itu tidak keluar dari gaya orang Arab, dan Imam tidak membedakan antara cabang dan keagamaan juga, bahkan ia menegaskan kesamaan dalam ungkapannya. Kami katakan: mengapa majaz tidak cukup[3] di dalamnya? Yaitu pembatasan lafaz-lafaz mutlak pada sebagian kasusnya, karena iman, shalat, dan puasa, awalnya ditetapkan untuk pembuktian mutlak, doa mutlak, dan menahan diri mutlak, kemudian dibatasi dalam syariat pada pembuktian tertentu, doa tertentu, dan menahan diri tertentu, dan seterusnya[4], dan perbedaan antara mazhabnya dan mazhab Imam al-Haramain, bahwa Imam al-Haramain berkata: syariat mengubah penetapan bahasa pada bentuk sebelumnya[5], sedangkan Imam ar-Razi berkata tidak ada perubahan, meskipun tidak keluar dari cara mereka, dan perkataannya dalam argumen tidak menegaskan hal itu, tetapi dekat dalam makna dengannya, ini adalah penjelasan riwayat tentang kedua Imam, maka hindari apa yang terjadi pada para perawi dari keduanya.

Al-Asfahani berkata setelah meriwayatkan dua mazhab pertama: dan ketiga: pilihan penulis dan Imam al-Haramain, bahwa itu dipindahkan secara syar'i tetapi ke makna-makna yang merupakan majaz linguistik, maksudnya dari sisi penyebutan bagian untuk keseluruhan dalam shalat; karena shalat, bagian darinya adalah doa, ia berkata: ini bertentangan dengan dua pendapat pertama, adapun mazhab al-Qadhi, karena ia berkata: sama sekali tidak dipindahkan, adapun mazhab Mu'tazilah, karena mereka tidak mensyaratkan dalam pemindahan bahwa yang dipindahkan kepadanya adalah majaz linguistik[6].

Intinya, lafaz-lafaz yang digunakan dalam syariat, dan telah digunakan pada

1 Lihat: *Al-Burhãn* karya Imam al-Haramain (1/131, 135).

2 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/125).

3 Dalam naskah (ل): mengapa tidak mungkin. Dan apa yang kami tetapkan sesuai dengan yang ada dalam *Al-Mahsul*.

4 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/127).

5 Lihat: *Al-Burhãn* karya Imam al-Haramain (1/134).

6 Lihat: *Al-Kãsyif 'an al-Mahsul* karya al-Asfahani (hal. 92), disertasi doktoral Fakultas Syariah dengan nomor 3100.

selain makna linguistiknya, apakah itu tetap pada penetapan linguistiknya dan tidak dipindahkan – dan ini pendapat al-Qadhi – atau dipindahkan ke selain maknanya? Dan yang membolehkan pemindahan berbeda pendapat: sebagian berkata: ke majaz linguistiknya sebagaimana yang dipilih oleh kedua Imam, dan sebagian berkata: ke selain maknanya secara mutlak, dan ini pendapat Mu'tazilah[1], sehingga yang menetapkan hakikat syar'i adalah Mu'tazilah; karena mereka tidak mensyaratkan kaitan dalam pemindahan.

Adapun kedua Imam dan yang sependapat dengan mereka, mereka mensyaratkan kaitan dengan makna linguistiknya, sehingga menurut mereka, dalam ketiadaan pemindahan, itu adalah majaz linguistik karena tidak terkenal, kemudian menjadi dominan dalam makna syar'i karena banyaknya penggunaan dalam syariat, sehingga menjadi hakikat 'urfi bagi mereka. Manfaat dari ini adalah bahwa jika kita menemukannya dalam perkataan syariat tanpa petunjuk, memungkinkan makna linguistik dan syar'i, maka pada apa itu dianggap? Adapun dalam penggunaan oleh pelaku syariat, maka tanpa perbedaan pendapat dianggap pada makna syar'i[2]: karena hakikat linguistik telah ditinggalkan menurut mereka sehingga pikiran tidak langsung tertuju pada maksudnya sama sekali, dan seharusnya apa yang disebutkan penulis secara umum diturunkan pada apa yang telah kami sebutkan, dan dengan penjelasan ini akan jelas bagimu kekeliruan yang terjadi dalam syarh pada masalah ini.

وَمَعْنَى الشَّرْعِيِّ: مَالَمْ يُسْتَفَدْ اِسْمُهُ إِلَّا مِنَ الشَّرْعِ وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى الْمَنْدُوْبِ وَالْمُبَاحِ

"Dan makna syar'i: apa yang penamaannya tidak diperoleh kecuali dari syariat, dan kadang-kadang digunakan untuk yang disunnahkan dan yang mubah."

HAKIKAT syar'i adalah: lafaz yang penetapannya untuk suatu makna diperoleh dari sisi syariat [3], sehingga dengan syarat terakhir ini, hakikat linguistik dan 'urfi dikeluarkan, dan yang masuk di dalamnya adalah yang dipindahkan secara syar'i, yaitu lafaz yang ditetapkan untuk suatu makna, kemudian dipindahkan dalam syariat ke makna kedua karena ada kaitan antara keduanya, dan penggunaannya menjadi dominan pada makna kedua, serta lafaz-lafaz yang ditetapkan secara baru oleh syariat, yaitu lafaz-lafaz yang ditetapkan oleh syariat untuk makna-makna syar'i tanpa mempedulikan pemindahan (61b) dari bahasa atau tanpa mempedulikan kaitan[4], ash-Shafi al-Hindi berkata: dan

1 Lihat: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/19, 20).

2 Lihat: *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (1/163), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/166).

3 Lihat: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/18), *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/119), *Mi'rãj al-Minhãj* (1/221), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/275), *Nihãyat as-Sul* (1/251), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/181).

4 Fokus perselisihan: lafaz-lafaz yang digunakan dalam syariat, dan telah digunakan pada selain makna linguistiknya, apakah itu dengan penetapan syariat untuknya karena kaitan, sehingga menjadi yang dipindahkan, atau tanpa kaitan sehingga menjadi yang ditetapkan secara baru, atau digunakan di dalamnya karena kaitannya dengan makna linguistiknya, dengan petunjuk tanpa penetapan yang menggantikan petunjuk sehingga menjadi majaz

jenis-jenisnya yang mungkin ada empat: pertama, bahwa lafaz dan maknanya diketahui oleh ahli bahasa, tetapi mereka tidak menetapkan nama tersebut untuk makna tersebut[1], kedua, bahwa keduanya tidak diketahui, ketiga, bahwa lafaznya diketahui oleh mereka tetapi maknanya tidak, dan keempat adalah kebalikannya[2].

Ia berkata: dan yang dipindahkan secara syar'i[3] dari jenis-jenis ini hanyalah[4] yang pertama dan ketiga. Ia berkata: dan yang paling mungkin terjadi adalah semua jenis ini[5], sebagai cabang dari pendapat yang membolehkan hakikat syar'i[6]. Dan al-Asfahani menegaskan bahwa perselisihan ada pada semua jenis ini[7], dan ini jelas dalam perkataan *Al-Mahsul*[8], dan yang benar adalah bahwa penafsiran syar'i ini dan cakupannya atas jenis-jenis ini hanya sah menurut mazhab Mu'tazilah[9], demikian pula Abu al-Husain menegaskan dalam *Al-Mu'tamad* bahwa ia menyebutkan penafsiran ini, lalu berkata: maka masuk di dalamnya begini dan seterusnya [10].

Adapun jika kita berkata bahwa itu adalah majaz linguistik, maka lafaz dan makna tersebut, sejauh itu adalah majaz linguistik, harus diketahui oleh ahli bahasa; karena tidak mungkin syariat memindahkan lafaz linguistik ke makna yang merupakan majaz bahasa, tetapi tidak diketahui oleh ahli bahasa, dan setelah ini tidak tersembunyi apa yang ada pada penulis dalam penafsiran ini dari segi pendahuluan, jika memang seharusnya ini didahulukan atas yang sebelumnya; karena pembuktian didahului oleh konsepsi,

---

linguistik? Lihat: *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (1/163).

1 Dalam naskah (ل): nama untuk makna, dan apa yang kami tetapkan sesuai dengan yang ada dalam *Nihãyat al-Wushul* karya al-Hindi.

2 Lihat: *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/275), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/158, 159).

3 Az-Zarkasyi –semoga Allah merahmatinya– berkata dalam *Al-Bahr al-Muhith* (2/159): Kemudian dari yang dipindahkan, ada yang dipindahkan ke agama dan dasar-dasarnya, seperti iman, Islam, kekufuran, dan kefasikan, dan ini khusus pada yang keagamaan, dan ada yang dipindahkan ke cabang-cabangnya: seperti shalat, zakat, dan ini khusus pada yang cabang. Itulah yang saya maksud.

4 "Hanyalah": hilang dari naskah (ل) dan apa yang kami tetapkan sesuai dengan yang ada dalam *Nihãyat al-Wushul* karya al-Hindi.

5 Adapun yang pertama: seperti lafaz ar-Rahman untuk Allah, karena ini diketahui oleh mereka. Kedua: seperti awal-awal surat. Ketiga: seperti lafaz shalat dan puasa. Keempat: seperti lafaz al-abb, karena itu ketika turun firman-Nya: "Dan buah-buahan serta rumput-rumput" (Abasa: 31), Umar –semoga Allah meridhainya– berkata: apa itu al-abb? Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/159).

6 Lihat: *Nihãyat al-Wushul* karya al-Hindi (1/41), dan lihat: *Al-Kãsyif 'an al-Mahsul* (hal. 93), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/276), *Al-Bahr al-Muhith* (2/159).

7 [Lihat: *Al-Kãsyif 'an al-Mahsul* karya al-Asfahani (hal. 93), disertasi doktoral Fakultas Syariah dengan nomor 3100, di mana ia berkata: ketahuilah bahwa masalah ini memiliki tiga bentuk:

- Bahwa lafaz dan maknanya diketahui oleh ahli bahasa, tetapi mereka tidak menetapkan lafaz tersebut untuk makna ini.
- Bahwa keduanya tidak diketahui.
- Bahwa salah satunya diketahui dan yang lainnya tidak.

Ia berkata: dan perselisihan pada ketiga bentuk ini sama. Itulah yang saya maksud.

8 Az-Zarkasyi berkata dalam *Al-Bahr al-Muhith* (2/159): Ketahuilah bahwa jenis ini disebutkan oleh Imam dalam *Al-Mahsul* lalu diikuti oleh yang lain, dan itu disebutkan oleh penulis *Al-Mu'tamad* berdasarkan prinsip Mu'tazilah, demikian pula penafsiran syar'i dengan apa yang telah disebutkan sebelumnya, dan itu sesuai dengan mazhab mereka. Adapun berdasarkan prinsip kita, itu tidak tepat, tetapi syaratnya sebagaimana yang dikatakan al-Asfahani: bahwa lafaz dan maknanya, sejauh itu adalah majaz linguistik, harus diketahui oleh ahli bahasa, karena tidak mungkin syariat memindahkan lafaz linguistik ke makna majaz bahasa, tetapi tidak dikenal oleh ahli bahasa. Itulah yang saya maksud. Lihat: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/18), *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/119).

9 Abu al-Husain al-Bashri berkata dalam *Al-Mu'tamad* (1/18): Nama syar'i adalah: apa yang penetapannya untuk makna diperoleh dari syariat, dan masuk di bawah itu bahwa makna dan nama tidak diketahui oleh ahli bahasa, dan bahwa mereka mengetahui keduanya tetapi tidak menetapkan nama untuk makna tersebut, dan bahwa mereka mengetahui maknanya tetapi tidak mengetahui namanya, semua jenis ini masuk dalam apa yang telah kami sebutkan. Selesai.

10 Dalam naskah (ل): dalam shalat Jumat. Ini adalah kesalahan penulisan.

dan karena ia menyebutkan syar'i, maka seharusnya ia menyebutkan keagamaan, dan penafsirannya telah disebutkan sebelumnya, dan perkataannya: "digunakan", ini menurut 'urf para fuqaha, bukan ahli usul, tetapi penggunaannya pada yang mubah mungkin perlu ditinjau; karena itu Imam al-Haramain berkata dalam *Al-Asālib*: yang dimaksud oleh faqih dengan syar'i adalah: yang wajib dan disunnahkan, dan an-Nawawi berkata dalam shalat berjamaah dari *Ar-Raudhah*: perkataan mereka: jamaah tidak disyaratkan dalam nawafil mutlak, maksudnya tidak disunnahkan, jika ia melaksanakannya secara berjamaah maka boleh, dan tidak dikatakan: makruh[1].

1 Lihat: *Ar-Raudhah* karya an-Nawawi (1/340), kitab jamaah, dan redaksinya: dan makna perkataan mereka: tidak disyariatkan: tidak disunnahkan, jika ia melaksanakan jenis ini secara berjamaah maka boleh, dan tidak dikatakan: makruh. Itulah yang saya maksud.

MAJAZ

أَلْمَجَازُ: اَللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ بِوَضْعٍ ثَانٍ لِعَلَاقَةٍ

"Majaz[1]: lafaz yang digunakan dengan penetapan kedua karena suatu kaitan[2]."

DENGAN "penetapan kedua", hakikat dikeluarkan, dan dengan syarat ketiga, nama yang dipindahkan, seperti Bakr dan Kalb; karena itu bukan majaz; sebab tidak dipindahkan karena kaitan, dan seperti penggunaan lafaz bumi untuk langit, dan definisi ini mencakup tiga jenis majaz: linguistik, syar'i, dan 'urfi, maka lafaz yang sama terkait dengan makna yang sama, bisa menjadi hakikat menurut satu istilah, dan majaz menurut istilah lain, seperti lafaz shalat misalnya, terkait dengan doa; maka itu adalah hakikat menurut istilah ahli bahasa, tetapi majaz menurut istilah ahli syariat, dan terkait dengan perbuatan-perbuatan khusus sebaliknya, dan ungkapan Ibnu al-Hajib: pada selain penetapan pertama[3], dan ini mensyaratkan bahwa majaz tidak ditetapkan, karena itu penulis mengubahnya ke perkataan: "dengan penetapan kedua"[4], dan ungkapannya juga dalam cara yang sah[5], dan penulis mengubahnya ke perkataan: "karena suatu kaitan", dan al-

1 Majaz dalam bahasa berasal dari jawāz, yaitu melintasi dan berpindah, dikatakan: jazatu ad-dār, yaitu aku melintasi rumah, dan digunakan dalam makna-makna, dari sini: jawāz 'aqli, dikatakan: itu adalah mashdar mimi, dikatakan: itu adalah nama tempat, dan ini yang lebih mungkin. Lihat: *Al-Mu'jam al-Wasith* (1/215). Lihat: *Al-'Iddah* karya Abu Ya'la (1/174), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 42), *Mi'rãj al-Minhãj* (1/219), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/517), *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (1/141), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/273), *Nihãyat as-Sul* (1/247), *Al-Bahr al-Muhith* (2/178), *At-Ta'rifãt* karya al-Jurjani (hal. 178, 179).

2 Lihat penjelasan rinci tentang majaz dalam istilah di: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/17), *Al-Hudud* karya al-Baji (hal. 52), *Al-Mustashfã* karya al-Ghazali (1/341), *Nihãyat al-Ijãz fi Dirãyat al-I'jãz* karya ar-Razi (hal. 173), *Al-Ihkãm* karya al-Amidi (1/38), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/141), *Syarh Tanqih al-Fushul* karya al-Qarafi (hal. 44) dan seterusnya, *Mi'rãj al-Minhãj* (1/219), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/539), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/273), *Nihãyat as-Sul* (1/247), *At-Tamhid* karya al-Isnawi (hal. 81), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/178), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/154), *Fawãtih ar-Rahamut* (1/203), *Irsyãd al-Fuhul* (hal. 121), *Hãsyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawãmi'* karya al-Mahalli (1/173) dan seterusnya.

3 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/138).

4 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/178).

5 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/138).

'Adhud menganggap ungkapan Ibnu al-Hajib lebih baik daripada ungkapan ini karena sesuai dengan dua mazhab: keharusan pemindahan di dalamnya dan cukup dengan kaitan, sehingga lebih baik daripada yang khusus pada satu mazhab[1].

فَعُلِمَ وُجُوْبُ سَبْقِ الْوَضْعِ وَهُوَ اِتِّفَاقٌ لَا الْاِسْتِعْمَالِ وَهُوَ الْمُخْتَارُ وَقِيْلَ مُطْلَقًا وَالْأَصَحُّ لِمَا عَدَا الْمَصْدَرَ

"Maka diketahui keharusan adanya penetapan sebelumnya – dan ini disepakati – bukan penggunaan, dan ini adalah pendapat yang dipilih, dikatakan: secara mutlak, dan yang lebih sahih: untuk selain mashdar."

DIKETAHUI dari perkataannya: "dengan penetapan kedua" bahwa majaz mensyaratkan adanya penetapan sebelumnya, dan oleh karena itu lafaz pada awal penetapannya sebelum digunakan untuk apa yang ditetapkan – bukan hakikat dan bukan majaz, dan ini tidak diperselisihkan, tetapi (62a) tidak mensyaratkan adanya hakikat sebelumnya, dan ini maksud penulis dengan penggunaan, dan ini adalah masalah: perselisihan tentang apakah majaz mensyaratkan hakikat[2]? Maksudnya, apakah penggunaan lafaz pada selain penetapan pertamanya disyaratkan dengan penggunaannya pada penetapan pertama sebelum penggunaan ini, atau tidak, bahkan boleh digunakan pada penetapan kedua tanpa digunakan sama sekali untuk apa yang ditetapkan? Dan pendapat yang dipilih menurut al-Amidi dan penulis adalah tidak mensyaratkan [3], ini dikaitkan dalam *Al-Badi'* kepada para peneliti[4], sedangkan Abu al-Husain al-Bashri, Ibnu as-Sam'ani, dan Imam ar-Razi berpendapat mensyaratkan[5], mereka berargumen bahwa jika tidak mensyaratkan, maka penetapan akan kehilangan manfaatnya, dan ini lemah; karena manfaat tidak terbatas pada penggunaan lafaz untuk apa yang ditetapkan, tetapi juga

1 Lihat: *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (1/141).

2 Lihat perselisihan ahli usul tentang apakah majaz mensyaratkan hakikat di: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/135), *Al-Ihkām* karya al-Amidi (1/47), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/53), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/559), *Al-Bahr al-Muhith* (2/223), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/189), *Fawātih ar-Rahamut* (1/208), *Syarh Jam' al-Jawāmi'* dengan hāsyiah al-Bannani (1/173).

3 Karena majaz, meskipun digunakan pada selain apa yang ditetapkan untuknya, manfaat penetapan adalah kesiapan untuk penggunaan, dan karena lafaz setelah penetapannya dan sebelum penggunaannya bukan hakikat dan bukan majaz, dan boleh dinamakan dengannya saat itu sesuatu yang lain, karena ada kaitan di antara mereka, sehingga menjadi majaz tanpa hakikat baginya. Lihat: *Al-Ihkām* karya al-Amidi (1/47), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/153), *Al-Bahr al-Muhith* (2/223).

4 Lihat: *Al-Badi'* karya Ibnu as-Sā'āti (2/61), karena ia berkata: Dan para peneliti: tidak mensyaratkan, karena jika tidak, maka seperti: "Perang berdiri di atas kakinya," dan "Rambut malam menjadi putih" – akan memiliki hakikat, dan ini adalah keharusan yang musytarak, karena penetapan itu sendiri adalah keharusan. Maka dikatakan: jika mensyaratkan, maka harus ditetapkan untuk beberapa makna, lalu digunakan pada selainnya, dan itu tidak demikian. Itulah yang saya maksud.

5 Lihat: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/11, 12), *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/47), dan lihat: *Al-Luma'* (hal. 5), *Al-Mustashfā* karya al-Ghazali (1/344), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/153), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/560), *Al-Badi'* karya Ibnu as-Sā'āti (2/61), disertasi doktoral, *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/223), *Al-Qawā'id wa al-Fawā'id al-Ushuliyyah* (hal. 126), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/189).

tercapai dengan penggunaan secara majaz[1].

Catatan:

Pembedaan penulis di sini antara penetapan dan penggunaan adalah yang benar, dan dalam perkataan al-Qarafi ada yang bertentangan dengannya; karena ketika ia berbicara bahwa penetapan adalah menjadikan lafaz sebagai petunjuk pada makna, ia berkata: dan itu digunakan untuk dominasi penggunaan, dan untuk penggunaan dasar tanpa dominasi, ia berkata: dan ini maksud ulama dengan perkataan mereka: apakah syarat majaz adalah penetapan atau tidak? Ada dua pendapat.

Mereka maksudkan dengan penetapan di sini adalah penggunaan secara mutlak meskipun hanya sekali, didengar dari orang Arab penggunaan jenis majaz tersebut sehingga syaratnya terpenuhi[2].

وَهُوَ وَاقِعٌ خِلَافًا لِلْأُسْتَاذِ وَالْفَارِسِيِّ مُطْلَقًا وَالظَّاهِرِيَّةِ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ

"Dan itu terjadi[3], berbeda dengan pendapat al-Ustadh dan al-Farisi secara mutlak, serta Zhahiriyah dalam Al-Qur'an dan Sunnah."

RIWAYAT dari al-Ustadh Abu Ishaq terkenal[4], tetapi Imam dan al-Ghazali berkata: dugaan terhadap al-Ustadh bahwa itu tidak sah darinya, dan mungkin ia maksudkan bahwa itu tidak tetap sebagaimana hakikat tetap, adapun al-Farisi maka yang dimaksud adalah Abu Ali an-Nahwi, dan dasar penulis di sini adalah riwayat Ibnu ash-Shalah dalam *Fawā'id ar-Rihlah*, dan ini perlu ditinj_smooth; karena muridnya Abu al-Fath Ibnu Jinni[5] lebih mengetahui mazhabnya, dan ia telah meriwayatkan darinya dalam kitab *Al-Khashā'ish* kebalikan dari pernyataan ini, bahwa majaz mendominasi dalam bahasa sebagaimana mazhab Ibnu Jinni[6].

Dan riwayat dari Zhahiriyah tentang pelarangan majaz dalam Al-Qur'an dan Hadis,

1 Dasar perselisihan dalam masalah ini: Imam Najmuddin ath-Thufi berkata dalam *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/560) saat berbicara tentang masalah majaz: apakah mensyaratkan hakikat: Adapun perselisihan dalam hal ini didasarkan pada kemungkinan pemisahan antara penetapan dan penggunaan, dan bahwa lafaz antara penetapannya dan penggunaannya bukan hakikat dan bukan majaz. Itulah yang saya maksud.

2 Lihat: *Syarh Tanqih al-Fushul* karya al-Qarafi (hal. 22).

3 Lihat: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/29), *Al-Luma'* karya asy-Syirazi (hal. 41), *Al-Ihkām* karya al-Amidi (1/61), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/167), *Al-Musawwadah* (hal. 147), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/567), *Al-Bahr al-Muhith* (2/182), *Al-Muzhir* (1/364), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/191), *Fawātih ar-Rahamut* (1/211), *Irsyād al-Fuhul* (hal. 22), *Hāsyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawāmi'* karya al-Mahalli (1/174).

4 Syaikh kami Dr. Ali Jum'ah berpendapat bahwa Abu Ishaq diikuti dalam mazhabnya oleh Ibnu Taimiyah dan sangat didukung olehnya, dan ini juga mazhab Ibnu al-Qayyim. Lihat: *Bayān al-Mukhtashar* (1/153), disertasi doktoral (5).

5 Ia adalah: Abu al-Fath Utsman Ibnu Jinni, al-Mawshili, seorang ahli tata bahasa, ahli bahasa, imam terkenal dalam ilmu-ilmu bahasa Arab, salah satu ahli sastra yang paling cerdas dan paling berpengetahuan dalam tata bahasa dan morfologi. Di antara guru-gurunya: Abu Ali al-Farisi, Ahmad al-Mawshili yang dikenal sebagai al-Akhfasy, Muhammad bin al-'Assaf al-'Uqaili. Di antara karyanya: *Al-Khashā'ish* dalam tata bahasa, *Sirr Shinā'at al-I'rāb*, *Al-Munshif*, syarh tashrif al-Mazini, dan *Al-Luma'*, dan lainnya, wafat pada tahun 392 H. Lihat biografinya di: *Wafayāt al-A'yān* (3/46) dan seterusnya, *Bughyat al-Wu'āt* (2/132), *Syadzrāt adh-Dzahab* (3/40), *Inbāh ar-Ruwāt* (2/335).

6 Lihat: *Al-Khashā'ish* karya Ibnu Jinni (2/48).

diriwiyatkan oleh Imam dari Ibnu Daud azh-Zhahiri[1], dan al-Asfahani mengklaim bahwa ia sendirian dalam meriwayatkan larangan dalam Hadis[2], tetapi dalam *Al-Ihkām* karya Ibnu Hazm[3], bahwa sekelompok orang melarang majaz dalam Al-Qur'an dan Sunnah[4], dan Ibnu al-Hajib berkata dalam bab Idāfah dari *Syarh al-Mufashshal*: al-Qadhi berpendapat bahwa tidak ada majaz dalam Al-Qur'an[5], dan bahwa seperti firman: "Dan tanyakan kepada penduduk desa" (QS. Yusuf: 82) dianggap bahwa "desa" digunakan untuk penduduk dan tembok secara bersama-sama dengan cara musytarak, dan ini tidak baik, karena diketahui bahwa "desa" ditetapkan untuk tembok-tembok khusus, bukan penduduk, sehingga jika digunakan untuk penduduk, itu hanya terjadi dengan adanya petunjuk yang menunjukkan pada yang dihilangkan, dan jika itu musytarak, maka tidak akan demikian.

وَإِنَّمَا يُعْدَلُ إِلَيْهِ لِثِقَلِ الْحَقِيقَةِ أَوْ بَشَاعَتِهَا أَوْ جَهْلِهَا أَوْ بَلَاغَتِهِ أَوْ شُهْرَتِهِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ

"Dan hanya beralih kepadanya karena beratnya hakikat, atau keburukannya, atau ketidaktahuan terhadapnya, atau keindahan bahasanya, atau ketenarannya, atau selain itu."

ADA beberapa sebab untuk beralih dari penggunaan hakikat ke penggunaan majaz[6]:

- Pertama: beratnya lafaz hakikat pada lisan; seperti *hanfaqiq*, nama untuk musibah, maka beralih ke *nā'ibah* atau *hādisah* dan sejenisnya.
- Kedua: keburukan lafaznya; seperti mengungkapkan *ghā'ith* untuk tinja.

---

1 Dalam naskah (ل): Ibnu Daud al-Asfahani, dan apa yang kami sebutkan sesuai dengan yang ada dalam *Al-Mahsul*. Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/140).

2 Lihat: *Al-Kāsyif ʿan al-Mahsul* karya al-Asfahani (hal. 130), disertasi doktoral Fakultas Syariah dengan nomor 3100, di mana ia berkata: adapun perselisihan tentang masuknya majaz dalam perkataan Nabi –SAW–, tidaklah terkenal, dan yang paling mungkin adalah bahwa itu termasuk yang hanya diriwiyatkan oleh penulis, dan juga diriwiyatkan oleh yang meringkas *Al-Mahsul* melalui adanya riwayat dalam *Al-Mahsul*. Itulah yang saya maksud.

3 Ia adalah: Ali bin Ahmad bin Saʿid bin Hazm, Abu Muhammad al-Umawi, azh-Zhahiri. Ibnu Khallikan berkata: Ia seorang hafizh, berpengetahuan dalam ilmu hadis dan fiqihnya, mampu menggali hukum dari Al-Qur'an dan Sunnah setelah sebelumnya bermazhab Syafiʿi, lalu beralih ke mazhab Zhahiriyah, ia mahir dalam berbagai ilmu, mengamalkan ilmunya, zuhud terhadap dunia setelah kedudukan tinggi yang dimilikinya dan ayahnya, dan ia rendah hati. Wafat pada tahun 456 H. Ia memiliki banyak karya, di antaranya: *Al-Muhallā*, *Al-Ihkām li Ushul al-Ahkām*, *Al-Ishāl fi Fahm al-Khishāl al-Jāmiʿah li Jumlah Syarāʾiʿ al-Islām*, *Al-Fashl fi al-Milal wa an-Nihal*, *Al-Ijmāʿ*, *Thauq al-Hamāmah*, dan lainnya. Lihat biografinya di: *Wafayāt al-Aʿyān* (3/323) dan seterusnya, *Syadzrāt adh-Dzahab* (3/299), *Al-Fath al-Mubin* (1/243).

4Lihat: *Al-Ihkām fi Ushul al-Ahkām* karya Ibnu Hazm (4/28), karena ia berkata: Orang-orang berbeda pendapat tentang majaz, sekelompok orang membolehkannya dalam Al-Qur'an dan Sunnah, dan sekelompok orang melarangnya. Selesai.

5 Intinya, dalam masalah ini ada lima mazhab:
Melarang secara mutlak.
Melarang hanya dalam Al-Qur'an.
Melarang dalam Al-Qur'an dan Hadis, selain dari itu tidak.
Terjadi secara mutlak.
Membedakan antara yang mengandung hukum syarʿi dan lainnya. Lihat: *At-Tabshirah* karya asy-Syirazi (hal. 177), *Al-Bahr al-Muhith* (2/185).

6 Lihat tentang sebab-sebab beralih ke majaz di: *Al-Khashā'ish* karya Ibnu Jinni (2/442, 447), *Syarh al-ʿAdhud ʿala Ibnu al-Hajib* beserta hāsyiah (1/159), *Al-Bahr al-Muhith* (2/189), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/155), *Ath-Thirāz* karya al-ʿAlawi (1/80) dan seterusnya, *Syarh al-Mahalli ʿala Jamʿ al-Jawāmiʿ* beserta hāsyiah al-Bannani (1/175).

- Ketiga: bahwa penutur dan yang diajak bicara tidak mengetahui lafaz hakikatnya.
- Keempat: keindahan bahasa lafaz majaz karena cocok untuk sajak, permainan kata, dan berbagai jenis keindahan bahasa[1] yang tidak dimiliki hakikat.
- Kelima: ketenarannya karena majaz lebih dikenal daripada hakikat, dan ia mengisyaratkan dengan perkataannya: "atau selain itu" bahwa mungkin tidak ada lafaz hakikat untuk makna yang diungkapkan dengan majaz, atau itu diketahui oleh yang diajak bicara dan keduanya bermaksud menyembunyikannya dari orang lain[2].

وَلَيْسَ غَالِبًا عَلَى اللُّغَاتِ خِلَافًا لِابْنِ جِنِّيٍّ

"Dan tidak mendominasi bahasa-bahasa (62b), berbeda dengan pendapat Ibnu Jinni."

DIKATAKAN dalam *Al-Mahsul*: Ibnu Jinni mengklaim bahwa majaz mendominasi setiap bahasa, baik bahasa Arab maupun lainnya, karena perkataan kita: "Zaid berdiri," mengandung makna mashdar, yang merupakan genus yang mencakup semua individu berdiri, dan ini tidak selalu dimaksudkan, ia berkata: dan ini lemah, karena mashdar tidak menunjukkan individu-individu esensi, tetapi pada kadar tertentu, ia berkata: dan perkataanmu: "Aku memukul Zaid" adalah majaz dari sisi lain[3], karena engkau hanya memukul sebagian darinya, bukan seluruhnya, dan muridnya Abdullah bin Mutawiyyah al-Mutakallim keberatan kepadanya, bahwa yang merasakan sakit karena pukulan adalah seluruhnya, bukan sebagian, dan ini lemah; karena ia hanya berkomitmen pada majaz dalam lafaz "pukulan," bukan dalam lafaz "merasakan sakit," dan pukulan: menyentuh tubuh dengan keras, dan sentuhan adalah hukum yang kembali pada anggota tubuh, bukan pada keseluruhan, dan rasa sakit adalah efek dari sentuhan tersebut[4].

---

1 Al-'Alawi berkata dalam *Ath-Thirãz* (1/80): Ketahuilah bahwa para ahli balaghah dan pakar ilmu seni sepakat bahwa majaz dalam penggunaan lebih indah daripada hakikat, dan itu memperhalus perkataan, memberinya kelembutan, dan melapisinya dengan keanggunan, dan bukti dalam ilmu ini adalah firman Allah Ta'ala: "Maka sampaikanlah dengan terang-terangan apa yang diperintahkan kepadamu" (Al-Hijr: 94), dan firman-Nya: "Dan sebagai penyeru kepada Allah dengan izin-Nya dan sebagai pelita yang menerangi" (Al-Ahzab: 46). Jika hakikat digunakan di tempat ini, itu tidak akan memberikan keindahan bahasa seperti yang diberikan majaz. Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (1/191), *Syarh al-Mahalli 'ala Jam' al-Jawãmi'* beserta hāsyiah al-Bannani (1/175) dan seterusnya.

2 Di antaranya adalah untuk pengagungan, seperti perkataan: "Salam Allah atas majelis yang tinggi," maka ini lebih tinggi maknanya daripada perkataan: "Salam Allah kepadamu."

Dan di antaranya: keindahan dalam menyampaikan ungkapan secara ringkas: seperti firman Allah Ta'ala: "Dan kepala telah berkobar menjadi putih" (Maryam: 4).

Dan di antaranya: menyampaikan yang abstrak dalam bentuk yang konkret untuk memperhalus perkataan dan menambah kejelasan, dan ini disebut metafora imajinatif; seperti firman Allah Ta'ala: "Dan rendahkanlah kedua sayap kerendahan hati dari kasih sayang kepada keduanya" (Al-Isra: 24).

Dan di antaranya: memperbanyak kefasihan, karena memahami makna darinya bergantung pada petunjuk, dan di dalamnya ada kerumitan yang memerlukan gerakan pikiran, sehingga dari pemahaman itu diperoleh semacam kenikmatan seperti keuntungan, dan demikian pula apa yang ditunjukkan lafaz secara implikasi lebih baik daripada yang ditunjukkan secara langsung, karena dalam petunjuk implikasi ada aktivitas pikiran.

Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* (2/189, 190), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/156).

3 "Dari sisi lain," hilang dari naskah (ل) dan apa yang kami tetapkan sesuai dengan yang ada dalam *Al-Mahsul*.

4 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/43, 44), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/181).

وَلَا مُعْتَمَدًا حَيْثُ تَسْتَحِيلُ الْحَقِيقَةُ خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ

"Dan tidak menjadi pegangan ketika hakikat menjadi mustahil, berbeda dengan pendapat Abu Hanifah."

MAKNA masalah ini: jika sebuah lafaz digunakan dan yang dimaksud adalah makna majaz, apakah disyaratkan bahwa makna hakikat dengan lafaz tersebut mungkin terjadi atau tidak[1]? Menurut kami, itu disyaratkan. Maka, jika hakikat tidak mungkin, majaz tidak sah, sedangkan menurut Abu Hanifah: tidak, tetapi cukup bahwa lafaz tersebut sah agar perkataan dapat diterapkan sebisa mungkin, intinya bahwa lafaz menurut kami, jika mustahil terkait hakikat, menjadi sia-sia, sedangkan menurut Abu Hanifah, itu dianggap majaz.

Berdasarkan prinsip ini ada beberapa masalah antara kami dan mereka, di antaranya: jika seseorang berkata kepada budaknya yang lebih tua darinya: "Ini anakku," maka menurut kami itu tidak sah sebagai majaz untuk pembebasan; karena lafaz hanya sah sebagai majaz jika ia memiliki hakikat, dan lafaz ini dalam konteks ini tidak memiliki hakikat, sehingga menjadi sia-sia[2], dan jika kami menganggapnya sebagai idhmar, yaitu: seperti anakku, maksudnya dalam kebaikan, maka tidak terjadinya pembebasan lebih jelas, dan jika ia berkata kepadanya: "Aku wasiatkan untuknya bagian seperti anakku," maka ada dua pendapat, yang lebih sah menurut orang-orang Irak dan al-Baghawi: wasiat itu batal karena bertentangan dengan hak orang lain, dan al-Rafi'i mengaitkannya kepada Abu Hanifah, dan ini mungkin dianggap bermasalah berdasarkan prinsipnya di sini, dan pendapat kedua, yang dipegang oleh Malik: bahwa wasiat itu sah, maksudnya: seperti bagian anakku, dan ini banyak terjadi dalam penggunaan, dan disahkan oleh Imam, ar-Ruyani, dan lainnya, dan mereka juga menerapkannya jika ia berkata: "Aku jual budakku kepadamu dengan harga yang sama seperti Fulan menjual kudanya," dan keduanya mengetahui harganya.

وَهُوَ وَالنَّقْلُ خِلَافُ ٱلْأَصْلِ

"Dan majaz serta pemindahan bertentangan dengan prinsip."

ADA dua masalah di sini:

- Pertama: bahwa majaz bertentangan dengan prinsip, dan prinsip digunakan dalam arti yang dominan, dan kadang-kadang dimaksudkan sebagai dalil, jika yang pertama, maka perselisihan dengannya adalah dengan Ibnu Jinni dan telah disebutkan sebelumnya,

1 Lihat masalah ini di: *Al-Bahr al-Muhith* (2/226).

2 Lihat tentang ini: *Al-Mughni* dan *Asy-Syarh al-Kabir* karya Ibnu Qudamah (1/237), cetakan Dār al-Kitāb al-'Arabi Beirut 1983/1403, *Al-Ikhtiyār li Ta'lil al-Mukhtār* karya Ibnu Mawdud (3/179).

dan jika yang kedua, maka maksudnya bahwa prinsip adalah hakikat, dan majaz bertentangan dengan prinsip, sehingga jika sebuah lafaz berada antara kemungkinan majaz dan kemungkinan hakikat, maka kemungkinan hakikat lebih utama[1], karena hakikat tidak mengganggu pemahaman, tidak seperti majaz, sehingga majaz menjadi kurang utama[2].

- Kedua: pemindahan bertentangan dengan prinsip[3], maksudnya jika sebuah lafaz berada antara kemungkinan dipindahkan atau tetap pada hakikat linguistiknya – maka yang kedua lebih utama; karena yang pertama bergantung pada penetapan linguistik, lalu pembatalannya, lalu penetapan baru, dan karena prinsipnya adalah tetap pada apa adanya, jika dikatakan: penulis belum menyebutkan pemindahan sebelum ini sehingga ia menyebutkan pertentangannya, tidak seperti penulis *Al-Minhāj*, karena ia menyebutkannya dalam pembagian sebelumnya, kami katakan: perselisihan tentang hakikat syar'i sebenarnya adalah perselisihan tentang pemindahan; karena al-Qadhi melarang pemindahan lafaz linguistik ke selain maknanya sama sekali, sedangkan mayoritas membolehkannya, dan masalah ini tidak berlaku menurut pendapat al-Qadhi karena ia menyangkal pemindahan, tetapi berlaku menurut pendapat yang terakhir.

وَأَوْلَى مِنَ الْاِشْتِرَاكِ

"Dan lebih utama daripada musytarak."

ADA dua masalah di sini:

- Pertama: jika majaz dan musytarak bertentangan, maka majaz lebih utama; karena banyaknya dan penggunaan lafaz selalu[4] dalam hakikat tanpa petunjuk, dan dalam

1 Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/144), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 112), *Mi'rãj al-Minhãj* (1/244), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/314), *Nihãyat as-Sul* (1/278), *Al-Bahr al-Muhith* (2/191), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/294), *Syarh al-Mahalli 'ala Jam' al-Jawãmi'* beserta hāsyiah al-Bannani (1/177).

2 Dan karena majaz memerlukan penetapan pertama, kaitan, dan pemindahan ke makna kedua, sedangkan hakikat hanya memerlukan penetapan pertama, dan beralih kepadanya karena manfaat-manfaat yang telah disebutkan sebelumnya. Jika demikian, maka tidak beralih kepadanya kecuali dengan petunjuk, dan jenis-jenis petunjuk itu tidak terbatas. Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/191).

3 Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/129), *Mi'rãj al-Minhãj* (1/228), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/286), *Nihãyat as-Sul* karya al-Isnawi (1/262), *Syarh al-Mahalli 'ala Jam' al-Jawãmi'* beserta hāsyiah al-Bannani (1/177).

4 Al-Isnawi berkata dalam *Nihãyat as-Sul* (1/291, 292): Gangguan yang terjadi dalam memahami maksud penutur berasal dari lima kemungkinan, yaitu musytarak, pemindahan, majaz, idhmar, dan takhshish, karena jika kemungkinan musytarak dan pemindahan hilang, maka lafaz ditetapkan untuk satu makna, dan jika kemungkinan majaz dan idhmar hilang, maka yang dimaksud dengan lafaz adalah apa yang ditetapkan untuknya, dan jika kemungkinan takhshish hilang, maka yang dimaksud dengan lafaz adalah seluruh apa yang ditetapkan untuknya, sehingga tidak ada lagi gangguan dalam pemahaman, demikian kata Imam... kemudian al-Isnawi berkata: Dan yang dimaksud dengan majaz di sini bukan majaz secara mutlak, yang merupakan lawan dari hakikat, tetapi majaz khusus, yaitu majaz yang tidak mengandung idhmar, takhshish, atau pemindahan, karena masing-masing dari ketiga ini juga merupakan majaz, dan karena itu sebagian peneliti membatasi pertentangan ini antara musytarak dan majaz, dan ia memisahkan ketiga ini karena sering terjadi atau karena kekuatannya hingga ada perbedaan pendapat dalam sebagiannya, yaitu takhshish, apakah itu menghilangkan sifat mutlak hakikat atau tidak? Itulah yang saya maksud.

majaz dengan petunjuk, tidak seperti musytarak; karena itu mengganggu pemahaman ketika tidak ada petunjuk[1], dan sekelompok orang berkata: musytarak lebih utama; karena majaz bergantung pada dua penetapan dan kaitan, sedangkan musytarak terjadi dengan satu penetapan[2].

- Kedua: pertentangan antara pemindahan dan musytarak[3], mayoritas berpendapat bahwa pemindahan lebih utama; karena makna yang dipindahkan tunggal, tidak seperti musytarak yang memiliki banyak makna, sehingga mengganggu pemahaman hingga ada petunjuk, dan sekelompok orang berkata: musytarak lebih utama karena pemindahan bergantung pada pembatalan, yaitu bisa menjurus ke pembatalan, dan musytarak lebih utama darinya, dan bergantung pada yang kurang utama lebih utama untuk menjadi kurang utama, dan dijawab bahwa syariat ketika memindahkan, makna yang dipindahkan kepadanya menjadi terkenal[4].

وَقِيْلَ: مِنَ الْإِضْمَارِ

"Dan dikatakan: (lebih utama) dari idhmar.

MEREKA berbeda pendapat tentang pertentangan antara majaz dan idhmar dalam tiga mazhab: Imam berkata dalam *Al-Ma'ālim*: majaz lebih utama karena banyaknya[5], dan karena menggabungkan individu pada yang lebih umum dan lebih dominan lebih utama, dan dikatakan: idhmar lebih utama; karena petunjuknya terikat, dan dikatakan: keduanya setara, karena masing-masing membutuhkan tiga petunjuk[6], dan ini ditegaskan dalam *Al-Mahsul*, dan diikuti oleh al-Baidhawi[7], sehingga lafaz menjadi mujmal hingga salah satu tidak lebih utama dari yang lain kecuali dengan dalil, dan sebagian orang memberikan

1 Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/154), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/157) dan seterusnya, *Mi'rāj al-Minhāj* (1/249), *Al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj* (1/326), *Nihāyat as-Sul* (1/292), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/244).

2 Lihat: *Al-Ihkām* karya al-Amidi (2/193, 194), *Al-Bahr al-Muhith* (2/244).

3 Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/152), *Mi'rāj al-Minhāj* (1/248), *Al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj* (1/324), *Nihāyat as-Sul* (1/292), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/243).

4 Az-Zarkasyi –semoga Allah merahmatinya– berkata dalam *Al-Bahr al-Muhith* (2/224): Telah dianggap bermasalah penggambaran pertentangan antara musytarak, pemindahan, dan majaz; karena musytarak hanya terjadi ketika keadaannya seimbang dalam petunjuknya pada dua makna atau lebih, sedangkan majaz hanya terjadi ketika petunjuknya pada salah satunya lemah, dan yang lainnya kuat, dan lafaz hanya menjadi dipindahkan ketika petunjuk pertamanya batal dan terhapus, dan dijawab dengan penggambaran bahwa itu terjadi pada lafaz yang digunakan untuk dua makna, dan tidak diketahui apakah petunjuknya seimbang pada keduanya, atau lebih kuat pada salah satunya, sehingga mungkin penggunaannya pada keduanya melalui musytarak, atau melalui pemindahan, atau hakikat pada salah satunya dan majaz pada yang lainnya secara seimbang. Itulah yang saya maksud.

5 Lihat: *Al-Ma'ālim fi Ushul al-Fiqh* karya Imam ar-Razi (hal. 77), tesis magister Fakultas Syariah, penyunting Musa 'Ayisy, di mana Imam ar-Razi berkata: jika terjadi pertentangan antara majaz dan idhmar, maka majaz lebih utama, karena lebih sering terjadi, dan banyaknya menunjukkan sedikitnya pelanggaran terhadap dalil. Itulah yang saya maksud.

6 Imam az-Zarkasyi berkata dalam *Al-Bahr al-Muhith* (2/245): Sebagaimana hakikat membantu memahami majaz, demikian pula membantu memahami yang didhmar, ia berkata: intinya bahwa keduanya adalah jenis majaz, maka seharusnya disebutkan dalam penentuan keutamaan beberapa jenis majaz atas yang lain. Itulah yang saya maksud.

7 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/157, 158), *Mi'rāj al-Minhāj* (1/254), *Al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj* (1/331), *Nihāyat as-Sul* (1/293), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/245).

contoh masalah ini dengan perkataannya kepada budaknya yang lebih tua darinya: "Ini anakku," dan telah disebutkan sebelumnya, ketahuilah bahwa perkataan penulis mengisyaratkan adanya perselisihan dalam pertentangan antara pemindahan dan idhmar, dan yang terkenal adalah keutamaan idhmar; karena itu termasuk dalam balaghah, tidak seperti pemindahan, dan karena pemindahan mensyaratkan pembatalan, tidak seperti idhmar, dan karena pemindahan ditolak oleh banyak peneliti, sedangkan mereka sepakat tentang idhmar [1].

وَالتَّخْصِيْصُ أَوْلَى مِنْهُمَا

"*Dan takhshish lebih utama daripada keduanya.*"

YAITU lebih utama daripada majaz dan pemindahan; adapun keutamaannya atas majaz, karena petunjuk umum pada individu-individu setelah takhshish mungkin sebagai hakikat, sedangkan petunjuk majaz pada makna majaznya tidak memungkinkan hal itu karena bertentangan dengan konsensus, dan hakikat lebih utama daripada majaz, dan yang memungkinkan yang utama lebih utama, sehingga takhshish lebih utama, seperti perkataan kita: "Umrah wajib" berdasarkan firman Allah Ta'ala: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ "Dan sempurnakanlah haji dan umrah karena Allah"[2], dan perintah menunjukkan kewajiban, maka seorang Maliki berkata: takhshish nash pada haji dan umrah yang disyariatkan di dalamnya, karena penggunaan penyempurnaan untuk permulaan adalah majaz, dan takhshish lebih utama daripada majaz[3], adapun keutamaannya atas pemindahan, karena takhshish lebih baik daripada majaz, dan majaz lebih baik daripada pemindahan sebagaimana telah dijelaskan, dan yang lebih baik dari yang baik adalah lebih baik, seperti perkataan seorang Maliki: "Zihar wajib atas budak wanita"; berdasarkan firman Allah Ta'ala: مِّن نِّسَآئِهِمْ "Dan dari istri-istri mereka"[4].

Jika seorang Syafi'i berkata: itu dipindahkan dalam 'urf untuk wanita merdeka, sehingga tidak mencakup konteks perselisihan, dan jika tidak dipindahkan, maka harus ditakhshish dengan wanita mahram, karena mereka termasuk istri-istri mereka dan zihar tidak wajib atas mereka, maka seorang Maliki bisa berkata: jika pemindahan dan takhshish bertentangan, maka takhshish lebih utama, dan diketahui dari sini bahwa takhshish lebih utama daripada idhmar; karena takhshish lebih baik daripada majaz

Majaz setara dengan idhmar, dan yang lebih utama dari yang setara lebih utama, seperti perkataan seorang Maliki: "Anjing itu suci"; berdasarkan firman Allah Ta'ala[5]:

---

1 Dan karena idhmar setara dengan majaz, dan majaz lebih utama daripada pemindahan. Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/157), *Mi'rãj al-Minhãj* (1/254), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/330), *Nihãyat as-Sul* (1/293).

2 Surat Al-Baqarah, ayat 196.

3 Lihat masalah ini di: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/158), *Mi'rãj al-Minhãj* (1/254), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/333, 334), *Nihãyat as-Sul* karya al-Isnawi (1/294), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/245).

4 Surat Al-Mujadilah, ayat 2.

5 Dalam naskah (ل): berdasarkan perkataan Nabi, dan ini adalah kesalahan.

فَكُلُوا مِمَّآ اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ "Maka makanlah dari apa yang mereka tangkap untukmu"[1], dan dhamir bersifat umum untuk semua anggota tubuh, sehingga boleh makan dari bagian mana pun darinya; berdasarkan zahir, maka seorang Syafi'i berkata: kalian harus membolehkan apa yang ditangkap setelah mampu tanpa penyembelihan, dan itu tidak demikian, sehingga harus ada takhshish, tetapi di sini ada idhmar, takdarnya: makanlah dari yang halal dari apa yang mereka tangkap, dan bagian yang halal adalah konteks perselisihan.

Maka seorang Maliki bisa berkata: apa yang kami sebutkan mensyaratkan takhshish, dan berdasarkan apa yang kalian sebutkan (63b) mensyaratkan idhmar, dan takhshish lebih utama[2].

Catatan:

Penulis membatasi pada lima hal ini, yaitu: majaz, pemindahan, musytarak, idhmar, dan takhshish; karena ini adalah dasar yang mengganggu pemahaman, kemudian terjadi pertentangan antara musytarak dengan empat lainnya, lalu antara pemindahan dengan tiga lainnya, lalu antara majaz dengan dua lainnya, lalu antara idhmar dan takhshish.

وَقَدْ يَكُوْنُ بِالشَّكْلِ أَوْ صِفَةٍ ظَاهِرَةٍ أَوْ بِاعْتِبَارِ مَا يَكُوْنُ قَطْعًا أَوْ ظَنًّا لَا احْتِمَالًا وَبِالضِّدِّ وَالْمُجَاوَرَةِ وَالزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ وَالسَّبَبِ لِلْمُسَبَّبِ وَالْكُلِّ لِلْبَعْضِ وَالْمُتَعَلَّقِ لِلْمُتَعَلِّقِ بِالْعُكُوْسِ وَمَا بِالْفِعْلِ عَلَى مَا بِالْقُوَّةِ

"Dan kadang-kadang terjadi dengan bentuk atau sifat yang jelas, atau dengan mempertimbangkan apa yang pasti atau dugaan, bukan kemungkinan, dan dengan lawan, kedekatan, kelebihan, kekurangan, sebab untuk akibat, keseluruhan untuk bagian, yang terkait untuk yang terkait dengan kebalikan, dan apa yang aktual untuk apa yang potensial."

MAJAZ harus memiliki kaitan[3] antara dirinya dan hakikat, dan tidak cukup hanya berbagi dalam suatu hal, jika tidak, maka boleh memakai setiap hal untuk selainnya, dan itu dapat dibayangkan dari beberapa aspek:

Pertama: kesamaan dalam bentuk, seperti "manusia" untuk gambar yang digambar di dinding[4].

1 Surat Al-Maidah, ayat 4.

2 Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/157), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/330, 331), *Nihãyat as-Sul* (1/293), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/24).

3 Kaitan di sini dengan kasrah pada huruf 'ain, dan asalnya: sesuatu yang terkait dengan yang lain seperti kaitan cambuk, busur, dan lainnya, demikian pula kaitan majaz adalah keterkaitannya dengan tempat hakikat dan keterkaitan hakikat dengannya. Lihat: *Ash-Shihãh* karya al-Jauhari (4/1531), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/540).

Dalam istilah: sesuatu yang melalui itu pikiran berpindah dari tempat hakikat ke majaz.

Al-'Adhud berkata dalam menjelaskan makna kaitan: itu adalah hubungan makna yang digunakan dengan makna yang ditetapkan untuknya. Lihat: *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (1/142).

4 Lihat penjelasan rinci tentang jenis ini di: *Al-Isyãrah ilã al-Ijãz* (hal. 83, 87), *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (1/142), *Mi'rãj al-Minhãj* (1/235) dan seterusnya, *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/301, 302), *Nihãyat as-Sul* karya al-Isnawi (1/272), *Al-Bahr al-Muhith* (2/200), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/176).

Kedua: kesamaan dalam sifat, dan sifat itu harus jelas agar pikiran beralih kepadanya, seperti menyebut "singa" untuk orang pemberani, tidak seperti menyebutnya untuk orang yang berbau mulut[1][2].

Ketiga: dengan mempertimbangkan apa yang akan terjadi, mereka menyebutkannya di sini, dan itu hanya terjadi jika contohnya terwujud baik secara pasti; seperti perkataannya: اِنَّكَ مَيِّتٌ وَّاِنَّهُمْ مَّيِّتُوْنَ "Sesungguhnya engkau akan mati dan mereka akan mati"[3], atau secara dominan seperti dalam penamaan sari buah sebagai khamr dalam firman Allah Ta'ala: اِنِّيْٓ اَرٰىنِيْٓ اَعْصِرُ خَمْرًا "Sesungguhnya aku bermimpi memeras khamr"[4], karena pada umumnya itu menjadi khamr[5], dan seandainya penulis berkata: "atau dominan" alih-alih "atau dugaan" akan lebih baik[6], ketahuilah bahwa para ulama Syafi'i meskipun tidak menyebutkan syarat ini di sini, tetapi mereka menyebutkannya dalam bab ta'wil dalam pembahasan mereka dengan Hanafiyah, dalam "Wanita mana pun yang menikahkan dirinya sendiri maka pernikahannya batal"[7], di mana mereka berkata: berujung pada kebatilan karena keberatan wali, para ulama kami berkata: berujung pada kebatilan di sini bukan secara pasti atau dominan yang menjadi syarat dalam penggunaan jenis ini, tetapi penamaan kebatilan dengan mempertimbangkan apa yang berujung kepadanya dalam konteks tersebut jarang terjadi, dan memahami perkataan syariat yang bersifat umum seperti itu tidak boleh, seandainya penulis berkata alih-alih "atau dugaan, bukan kemungkinan," dengan "dominan, bukan jarang" akan lebih baik, dan syarat berujung adalah bahwa itu harus pasti, dan dugaan tidak cukup[8], dan penamaan mayoritas mengisyaratkan bahwa tidak ada perbedaan, maka penulis membedakan keduanya, ya, kemungkinan yang lemah tidak cukup menurut kesepakatan, dan seharusnya penulis dan yang lain menambahkan syarat ini dengan berkata: bahkan dengan dirinya sendiri seperti orang merdeka, untuk mengeluarkan budak, karena orang merdeka tidak disebut dengan mempertimbangkan apa yang berujung kepadanya.

---

1 Karena bau mulut pada singa itu tersembunyi. Lihat jenis ini di: *Al-Mustashfã* karya al-Ghazali (1/341), *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/135), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/142), *Al-Isyãrah ilã al-Ijãz* (hal. 83), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/547), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/301), *Nihãyat as-Sul* (1/272), *Al-Bahr al-Muhith* (2/200), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/176).

ss Dan telah terkumpul kesamaan dalam bentuk dan sifat yang jelas dalam firman Allah Ta'ala: فَاَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهٗ خُوَارٌ "Maka ia mengeluarkan untuk mereka anak sapi yang memiliki tubuh dan suara" (Thaha: 88), karena kaitannya adalah gabungan bentuk dan suara. Adapun tanpa alat seperti firman Allah Ta'ala: وَاَزْوَاجُهٗٓ اُمَّهٰتُهُمْ "Dan istri-istri mereka seperti ibu-ibu mereka" (Al-Ahzab: 6), maksudnya: seperti ibu-ibu mereka dalam keharaman dan larangan menikah. Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/201).

3 Surat Az-Zumar, ayat 30.

4 Surat Yusuf, ayat 36.

5 Al-'Izz bin Abdus Salam berkata: maksudnya aku memeras anggur, karena khamr tidak diperas, maka kiasan digunakan dengan khamr untuk anggur, karena itu berujung kepadanya. Lihat: *Al-Isyãrah ilã al-Ijãz* (hal. 17).

6 Lihat penjelasan rinci tentang jenis ini di: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/113, 114), *Al-Isyãrah ilã al-Ijãz* (hal. 70) dan seterusnya, *Mi'rãj al-Minhãj* (1/236), *Al-Fawã'id al-Musyawwiq ilã 'Ulum al-Qur'ãn* (hal. 22), *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (1/142), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/300), *Nihãyat as-Sul* (1/272), *Al-Bahr al-Muhith* (2/205), *Al-Burhãn fi 'Ulum al-Qur'ãn* (2/278), *Mu'tarak al-Aqrãn* (1/252), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/168).

7 Ini bagian dari hadis mulia yang diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, at-Tirmidzi, Ibnu Majah, Abu 'Awanah, ad-Darimi, dan Ibnu Hibban dari Aisyah –radhiyallahu 'anha– secara marfu', dan at-Tirmidzi menilainya hasan, dan asy-Syaukani berkata: dilemahkan karena irsal. Lihat: *Musnad Ahmad* (6/47), *Sunan Abi Dawud* (1/481), *Tuhfat al-Ahwadhi* (4/228), *Sunan Ibnu Majah* (1/605), *Sunan ad-Darimi* (2/137), *Mawãrid azh-Zham'ãn* (hal. 130), *Nail al-Authãr* (6/135), *Takhrij Ahãdits al-Bazdawi* (hal. 419).

8 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/205).

Keempat: penamaan sesuatu dengan nama lawannya seperti firman Allah Ta'ala: وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا "Dan balasan kejahatan adalah kejahatan yang setimpal"[1], disebut kejahatan pada balasan padahal itu bukan kejahatan[2][3].

Kelima: penamaan sesuatu dengan nama yang berdekatan dengannya seperti menyebut *rãwiyah* untuk kantong air yang menjadi wadah air, karena *rãwiyah* dalam bahasa adalah nama untuk unta yang digunakan untuk mengangkut air, lalu disebut untuk kantong air karena kedekatannya[4].

Keenam: kelebihan[ss], dan mereka memberikan contoh dengan firman Allah Ta'ala: لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ "Tidak ada sesuatu pun yang seperti misalnya"[ss], karena huruf *kãf* berlebih, takdarnya: tidak ada misalnya sesuatu; jika tidak, maka akan mensyaratkan adanya yang serupa dan itu mustahil, dan boleh jadi *kãf* menunjukkan keserupaan sebagaimana *mithl* menunjukkan keserupaan, dan *mithl* adalah sifat[ss], firman Allah Ta'ala: مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ "Perumpamaan surga yang dijanjikan kepada orang-orang yang bertakwa"[ss], yaitu sifatnya, takdarnya: tidak ada yang seperti sifat-Nya, ketiga: bahwa lafaz *mithl* seperti *huwa*, dalam perkataan mereka: "Orang sepertimu tidak bakhil" (46a), yaitu: engkau tidak bakhil, sehingga tidak dimaksudkan selain yang dihubungkan kepadanya, dan kepada ini penyair mengisyaratkan dengan perkataannya:

ولم أقل مثلك نعني به غيرك ❁ يافـــــــــــردا بلا مشبه

"Aku tidak berkata [9] seperti engkau maksudku selain engkau,

1 Surat Asy-Syura, ayat 40.

2 Lihat penjelasan rinci tentang jenis ini di: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/135), *Al-Isyãrah ilã al-Ijãz* (hal. 52, 53), *Mi'rãj al-Minhãj* (1/238), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/547, 548), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/302), *Nihãyat as-Sul* (1/272), *Al-Bahr al-Muhith* (2/202), *Hãsyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawãmi'* (1/181).

3 Az-Zarkasyi berkata dalam *Al-Bahr al-Muhith* (2/203): Ketahuilah bahwa kaitan dalam penamaan salah satu dari dua yang berlawanan pada yang lain bukanlah keharusan mental, karena disepakati bahwa tidak boleh menyebut ayah untuk anak, dan ini termasuk jenis metafora dengan menurunkan kesesuaian melalui candaan atau sindiran seperti menyebut pemberani untuk pengecut, atau harapan seperti menyebut yang melihat untuk orang buta, atau kesamaan seperti menyebut kejahatan untuk balasan kejahatan. Itulah yang saya maksud.

4 Lihat penjelasan rinci tentang jenis ini di: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/136), *Mi'rãj al-Minhãj* (1/239), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/549), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/304), *Nihãyat as-Sul* (1/273), *Al-Bahr al-Muhith* (2/204), *Al-Muzhir* karya as-Suyuthi (1/360), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/178), *Al-Mahalli 'ala Jam' al-Jawãmi'* dengan hãsyiah al-Bannani (1/181).

5 Lihat penjelasan rinci tentang jenis ini di: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/137), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/167) dan seterusnya, *Mi'rãj al-Minhãj* (1/240), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/546), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/305), *Nihãyat as-Sul* (1/273), *Al-Bahr al-Muhith* (2/207), *Al-Burhãn fi 'Ulum al-Qur'ãn* (2/274, 278), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/169), *Hãsyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawãmi'* (1/181), *Ath-Thirãz* karya al-'Alawi (1/72).

6 Surat Asy-Syura, ayat 11.

7 Taj as-Subki berkata dalam *Al-Ibhãj* (1/306): Takdir perkataan: tidak ada sesuatu yang seperti misalnya, maka *syai'* adalah isim *laisa* dan merupakan mubtada, dan *ka mithlihi* adalah khabar, maka sesuatu yang ditetapkan telah dinegasikan darinya *mithl* yang merupakan predikat, sehingga yang dinegasikan darinya bukan yang dinegasikan, maka ia tetap ada, sehingga tidak mensyaratkan bahwa Zat Yang Maha Suci dinegasikan, tetapi yang dinegasikan adalah misalnya, dan konsekuensinya: negasi misalnya, dan keduanya menegasi darinya. Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/207).

Dan penulis *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/174) mengutip dari Yahya bin Ibrahim as-Salamasi dalam kitabnya *Al-'Adl fi Manãzil al-A'immah al-Arba'ah*: bahwa *kãf* untuk menyamakan sifat, dan *mithl* untuk menyamakan zat, maka kedua kesamaan itu dinegasikan dari Diri-Nya Ta'ala, maka Allah Ta'ala berfirman: لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ "Tidak ada sesuatu pun yang seperti misalnya," maksudnya: tidak ada yang serupa dengan-Nya dan Dia tidak seperti sesuatu. Itulah yang saya maksud. Lihat juga kitab Sayyid Ahmad Rafi' ath-Thahtawi –semoga Allah merahmatinya– (*Kamãl al-'Inãyah fi mã Tadhammat laisa ka mithlihi syai' min al-Kinayah*), cetakan Mesir.

8 Surat Ar-Ra'd, ayat 35, dan Surat Muhammad, ayat 15.

9 "Aku tidak berkata," hilang dari naskah (ك) dan apa yang kami tetapkan sesuai dengan yang ada dalam *Diwan al-Mutanabbi*.

wahai yang unik tanpa bandingan"[1],

dan di sini ada jenis kiasan yang lebih indah daripada pernyataan langsung, karena mengandung penegasan sesuatu dengan dalilnya, sehingga maknanya: tidak ada yang seperti Dia.

Ketujuh: kekurangan[2] dalam lafaz seperti firman Allah Ta'ala: وَسْـَٔلِ الْقَرْيَةَ "Dan tanyakan kepada desa"[3], maksudnya: penduduk desa, karena desa adalah ungkapan untuk bangunan dan itu tidak bisa ditanya, dan bisa dikatakan: Allah menciptakan kemampuan berbicara padanya, dan itu menjadi mukjizat bagi nabi tersebut, sehingga lafaz tetap pada hakikatnya[4], Syaikh Izzuddin berkata dalam kitab *Al-Majaz*: penghilangan mudhaf bukan majaz, karena majaz adalah penggunaan lafaz pada selain tempatnya, dan kata yang dihilangkan bukan demikian, tetapi kiasan terletak pada menghubungkan kepada mudhaf ilaih apa yang semula dihubungkan kepada mudhaf, sehingga menjadi majaz komposisi akal, bukan majaz linguistik individual[5].

Kedelapan: penamaan sebab untuk akibat[6], baik sebabnya aktif seperti penamaan hujan dengan langit, atau material[7] seperti perkataan: "Lembah mengalir," atau formal, seperti penamaan kemampuan dengan tangan, atau tujuan seperti penamaan anggur dengan khamr.

Kesembilan[8]: kebalikannya, seperti penamaan penyakit[9] berat dengan kematian[10].

---

1 Bait ini milik al-Mutanabbi dalam qasidahnya yang ia gunakan untuk meratapi bibi Adhud ad-Daulah dan menghiburnya, dan sebelum bait ini dalam qasidah tersebut ia berkata:

مثلك يثنى الحزن عن صوبه ويسترد الدمع. عن عزبه

"Seperti engkau kesedihan berpaling dari sasarannya,
dan air mata kembali dari kebanggaannya."

Lihat: *Diwan al-Mutanabbi* (hal. 195).

2 Lihat penjelasan rinci tentang jenis ini di: *Al-Mahsul* (1/113, 114), *Al-Isyārah ilā al-Ijāz* (hal. 14), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (1/546), *Mi'rāj al-Minhāj* (1/240), *Al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj* (1/306-308), *Nihāyat as-Sul* (1/273), *Al-Bahr al-Muhith* (2/208), *Al-Burhān fi 'Ulum al-Qur'ān* (2/274), *Mu'tarak al-Aqrān* (1/264), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/175), *Ath-Thirāz* karya al-'Alawi (1/73), *Hāsyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawāmi'* (1/181, 182).

3 Surat Yusuf, ayat 82.

4 Imam ar-Razi mengutip dalam tafsirnya dari Abu Bakr al-Anbari yang berkata: Maknanya: tanyakan kepada desa, karavan, tembok, dan dinding-dinding, karena mereka akan menjawabmu dan menyebutkan kebenaran apa yang kami sebutkan, karena engkau termasuk nabi-nabi besar Allah, maka tidak mustahil bahwa Allah membuat benda-benda tak bernyawa ini berbicara sebagai mukjizat bagimu hingga memberitahumu tentang kebenaran apa yang kami sebutkan, ar-Razi berkata: dan ada sisi lain, yaitu jika sesuatu tampak sangat jelas dan sempurna, maka dikatakan: tanyakan kepada langit dan bumi serta segala sesuatu tentangnya, maksudnya: itu telah mencapai tingkat kejelasan sehingga tidak ada ruang untuk keraguan. Itulah yang saya maksud. Lihat: *Mafātih al-Ghaib (At-Tafsir al-Kabir)* karya ar-Razi (17/125).

5 Lihat: *Al-Isyārah ilā al-Ijāz* karya al-'Izz bin Abdus Salam (hal. 15).

6 Lihat penjelasan rinci tentang jenis ini di: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/134), *Al-Isyārah ilā al-Ijāz* (hal. 52, 55), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/542), *Al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj* (1/300), *Nihāyat as-Sul* (1/271), *Al-Bahr al-Muhith* (2/198), *Al-Burhān fi 'Ulum al-Qur'ān* (2/260) dan seterusnya, *Al-Muzhir* (1/359), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/157, 158), *Al-Fawā'id al-Musyawwiq fi 'Ulum al-Qur'ān* (hal. 16) dan seterusnya, *Ath-Thirāz* karya al-'Alawi (1/69), *Hāsyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawāmi'* karya al-Mahalli (1/182).

7 Dan disebut sebagai potensial.

8 Lihat penjelasan rinci tentang jenis ini di: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/135), *Al-Musawwadah* (hal. 169), *Mi'rāj al-Minhāj* (1/236-237), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/544), *Al-Isyārah ilā al-Ijāz* (hal. 56-59), *Al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj* (1/300, 301), *Nihāyat as-Sul* (1/272), *Al-Bahr al-Muhith* (2/200), *Al-Burhān fi 'Ulum al-Qur'ān* (2/259), *Al-Muzhir* (1/359), *Mu'tarak al-Aqrān* (1/251), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/164), *Al-Mahalli 'ala Jam' al-Jawāmi'* dengan hāsyiah al-Bannani (1/183).

9 Dalam naskah (ل): seperti penamaan orang sakit.

10 Kiasan dengan lafaz sebab untuk akibat lebih utama daripada sebaliknya; karena sebab yang spesifik mensyaratkan akibat yang spesifik, seperti zina setelah ihsan, sedangkan akibat yang spesifik tidak mensyaratkan sebab yang spesifik, tetapi sebab apa saja, seperti kebolehan darah, karena itu mensyaratkan sebab yang tidak spesifik,

Kesepuluh: penamaan keseluruhan untuk bagian[1] seperti firman Allah Ta'ala: يَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِيْٓ اٰذَانِهِمْ "Mereka menjadikan jari-jari mereka di telinga mereka"[2], maksudnya: ujung jari mereka[3].

Kesebelas: kebalikannya[4], seperti perkataannya untuk orang berkulit hitam: "Hitam," padahal ada putih pada giginya[5].

Kedua belas: penamaan yang terkait dengan nama yang terkait[ss], seperti penamaan makhluk dengan ciptaan, firman Allah Ta'ala: هٰذَا خَلْقُ اللّٰهِ "Dan ini ciptaan Allah"[ss].

Ketiga belas: kebalikannya seperti perkataannya di sini: تَحِيْضِيْ فِيْ عِلْمِ اللّٰهِ سِتًّا أَوْ سَبْعًا "Engkau haid dalam pengetahuan Allah selama enam atau tujuh hari"[8], maksudnya: engkau haid enam atau tujuh hari dan itu diketahui Allah Ta'ala, dan telah disebut "pengetahuan" padanya[9]. Maka perkataan penulis: "dan dengan kebalikan" merujuk pada tiga yang terakhir dan telah kami jelaskan.

---

yaitu kekafiran setelah iman, atau zina setelah ihsan, atau pembunuhan tanpa hak, dan tidak mensyaratkan salah satu dari hal-hal ini secara khusus, dan yang mensyaratkan sesuatu yang spesifik lebih kuat daripada yang mensyaratkan secara mutlak, karena yang mensyaratkan spesifik juga mensyaratkan mutlak ditambah spesifikasi sehingga lebih utama, dan dikatakan: sebaliknya. Lihat: *Mi'rãj al-Minhãj* (1/237), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/301), *Nihãyat as-Sul* (1/272), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/200).

1 Lihat penjelasan rinci tentang jenis ini di: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/136), *Al-Isyãrah ilã al-Ijãz* (hal. 68), *Mi'rãj al-Minhãj* (1/239), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/548), *Al-Fawã'id al-Musyawwiq ilã 'Ulum al-Qur'ãn* (hal. 92) dan seterusnya, *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/302, 303), *Al-Bahr al-Muhith* (2/203), *Al-Burhãn fi 'Ulum al-Qur'ãn* (2/262), *Mu'tarak al-Aqrãn* (1/249), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/161), *Hãsyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawãmi'* karya al-Mahalli (1).

2 Surat Al-Baqarah, ayat 19.

3 As-Suyuthi berkata: keindahan ungkapan dengan "jari-jari" adalah untuk menunjukkan pemasukan yang tidak biasa dan berlebihan dalam melarikan diri, seolah-olah mereka menjadikan jari-jari di dalamnya. Lihat: *Mu'tarak al-Aqrãn* (1/249).

4 Lihat penjelasan rinci tentang jenis ini di: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/136), *Al-Isyãrah ilã al-Ijãz* (hal. 66-68), *Mi'rãj al-Minhãj* (1/239), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/548), *Al-Fawã'id al-Musyawwiq ilã 'Ulum al-Qur'ãn* (hal. 22), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/303-304), *Al-Burhãn fi 'Ulum al-Qur'ãn* (2/263-269), *Al-Bahr al-Muhith* (2/204), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/166), *Mu'tarak al-Aqrãn* (1/248).

5 Jika ini bertentangan dengan yang sebelumnya, maka yang pertama lebih utama, karena keseluruhan mensyaratkan bagian dan tidak sebaliknya, sehingga petunjuk yang pertama lebih kuat. Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/136), *Mi'rãj al-Minhãj* (1/239), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/304), *Nihãyat as-Sul* (1/273), *Al-Bahr al-Muhith* (2/204).

6 Yang dimaksud adalah keterkaitan antara mashdar, isim fa'il, dan isim maf'ul, sehingga mencakup enam kategori:

Pertama: penamaan mashdar pada isim maf'ul, dan ini yang disebutkan penulis dan diberi contoh.

Kedua: penamaan isim maf'ul pada mashdar, seperti firman Allah Ta'ala: بِاَيِّيكُمُ الْمَفْتُوْنُ "Siapa di antara kamu yang terkena fitnah" (Al-Qalam: 6), maksudnya: fitnah.

Ketiga: penamaan mashdar pada isim fa'il, seperti perkataan mereka: "Pria adil," maksudnya: yang adil.

Keempat: penamaan isim fa'il pada mashdar, seperti perkataan mereka: "Takut pada celaan," maksudnya: celaan.

Kelima: penamaan isim fa'il pada isim maf'ul; seperti firman Allah Ta'ala: مِنْ مَّآءٍ دَافِقٍ "Dari air yang memancar" (Ath-Thariq: 6), maksudnya: yang dipancarkan.

Keenam: penamaan isim maf'ul pada isim fa'il; seperti firman Allah Ta'ala: حِجَابًا مَّسْتُوْرًا "Di balik tabir yang tersembunyi" (Al-Isra: 45), maksudnya: yang menyembunyikan.

Lihat penjelasan rinci tentang jenis ini di: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/137), *Al-Isyãrah ilã al-Ijãz* (hal. 43) dan seterusnya, *Mi'rãj al-Minhãj* (1/239), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/549), *Al-Fawã'id al-Musyawwiq fi 'Ulum al-Qur'ãn* (hal. 11-16), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/308, 309), *Nihãyat as-Sul* (1/273, 274), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/210), *Al-Burhãn fi 'Ulum al-Qur'ãn* (2/285), *Mu'tarak al-Aqrãn* (1/255), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/162), *Al-Mahalli 'ala Jam' al-Jawãmi'* dengan hãsyiah al-Bannani (1/183).

7 Surat Luqman, ayat 11.

8 Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, an-Nasa'i, at-Tirmidzi, Ibnu Majah, al-Hakim, dan Ahmad dari hadis al-Hasan dari Samurah, at-Tirmidzi berkata: hadis ini hasan sahih, dan al-Hakim berkata: hadis ini sahih sanadnya sesuai syarat al-Bukhari, dan mereka tidak mengeluarkannya. Lihat: *Sunan Abi Dawud* (3/480), *Sunan an-Nasa'i* (1/99), *Tuhfat al-Ahwadhi* (4/482), *Sunan Ibnu Majah* (2/802), *Al-Mustadrak* karya al-Hakim (2/47), *Musnad al-Imam Ahmad* (5/8), *Talkhish al-Habir* (3/53).

9 Contoh ini termasuk penamaan mashdar pada isim maf'ul dan telah disebutkan sebelumnya, harap perhatikan.

Keempat belas: penamaan yang aktual untuk yang potensial[1] seperti penamaan khamr saat masih di dalam tong dengan "yang memabukkan," dan bisa dikatakan: ini kembali pada perkataannya sebelumnya: dengan mempertimbangkan apa yang akan terjadi, tetapi yang jelas bahwa apa yang dilakukan penulis dalam menghilangkannya lebih baik, berbeda dengan para peringkas, karena mereka menegaskan bahwa penamaan lafaz dengan mempertimbangkan apa yang terjadi adalah majaz, lalu mereka membahas masalah penamaan nama pelaku dengan mempertimbangkan masa lalu dan menyebutkan perselisihan di dalamnya, dan itu adalah masalah yang sama yang disebutkan[2].

وَقَدْ يَكُوْنُ فِي الْإِسْنَادِ خِلَافًا لِقَوْمٍ

"Dan kadang-kadang terjadi pada isnad, berbeda dengan pendapat sekelompok orang."

MAJAZ bisa terjadi pada lafaz tunggal, seperti penamaan "singa" untuk orang pemberani, dan "keledai" untuk orang bodoh dan sejenisnya, dan ini yang telah disebutkan sebelumnya disebut majaz linguistik, atau bisa terjadi pada komposisinya, yaitu ketika sebuah perbuatan diisnadkan kepada selain yang mengeluarkannya dengan suatu bentuk penafsiran[3], seperti firman Allah Ta'ala: وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا "Dan apabila ayat-ayat-Nya dibacakan kepada mereka, itu menambah keimanan mereka"[4], رَبِّ اِنَّهُنَّ اَضْلَلْنَ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ "Tuhanku, sesungguhnya mereka telah menyesatkan banyak orang"[5], maka setiap lafaz tunggalnya digunakan pada tempatnya, tetapi peningkatan dan penyesatan diisnadkan kepada ayat-ayat dan berhala[6], sehingga majaznya ada pada komposisi[7],

1 Lihat penjelasan rinci tentang jenis ini di: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/136), *Mi'rãj al-Minhãj* (1/239), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/546), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/304), *Nihãyat as-Sul* (1/273), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/204), *Al-Muzhir* (1/360), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/163), *Hãsyiah al-Bannani* (1/183).

2 Dikatakan dalam *Taisir at-Tahrir*: Mereka tidak menjelaskan kaitan taghlib, peneliti at-Taftazani berkata: adapun penjelasan bahwa taghlib adalah majaz dan kaitannya serta termasuk jenis apa, saya tidak menemukan siapa pun yang membahasnya, itulah yang dikatakan. Mungkin kaitannya dalam (al-'Umarayn) untuk Abu Bakr dan Umar adalah kesamaan dalam hal yang berkaitan dengan kekhalifahan kenabian, dan kekhususan yang ditonjolkan, yaitu penentuan bahwa yang ditonjolkan adalah nama Umar, meskipun kaitan yang disebutkan tidak menentukan salah satu dari kedua nama secara khusus untuk ditonjolkan; karena ringan, sebab lafaz Umar lebih ringan daripada lafaz Abu Bakr... dan seterusnya yang ia katakan. Lihat: *Taisir at-Tahrir* (2/10), dan tinjau lafaz-lafaz yang datang dalam bentuk mutsanna: *Mukhtãrãt Taimur* (hal. 27), dan taghlib adalah: mengutamakan salah satu dari dua yang diketahui dan menyebut satu lafaz untuk keduanya bersama-sama.

3 Lihat penjelasan rinci tentang majaz pada lafaz tunggal dan komposisi di: *Asrãr al-Balãghah* (hal. 164) dan seterusnya, *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/133) dan seterusnya, *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud dan hãsyiah-nya (1/154) dan seterusnya, *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 44) dan seterusnya, *Mi'rãj al-Minhãj* (1/232), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/569) dan seterusnya, *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/293), *Nihãyat as-Sul* (1/264) dan seterusnya, *Al-Bahr al-Muhith* (2/214) dan seterusnya, *Al-Burhãn fi 'Ulum al-Qur'ãn* (2/256), *Mu'tarak al-Aqrãn* (1/247), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/184) dan seterusnya, *Fawã'id ar-Rahmut* (1/208), *Irsyãd al-Fuhul* (hal. 26), *Ath-Thirãz* karya al-'Alawi (1/74) dan seterusnya, *Hãsyiah al-Bannani* (1/183).

4 Surat Al-Anfal, ayat 2.

5 Surat Ibrahim, ayat 36.

6 "Dan berhala" hilang dari naskah (ك) dan kami tetapkan agar maknanya sesuai.

7 Peningkatan diisnadkan, dan itu adalah perbuatan Allah Ta'ala, kepada ayat-ayat yang dibacakan, karena menjadi sebab baginya secara kebiasaan, sebagaimana penyesatan diisnadkan, dan itu perbuatan-Nya –Subhanahu wa Ta'ala–

dan ini disebut majaz akal; karena kiasannya terletak pada penghubungan perbuatan kepada selain yang mengeluarkannya, dan itu adalah kiasan akal, bukan lafaz, dan ini ditolak oleh as-Sakkaki, lalu ia mengembalikannya kepada majaz linguistik, sehingga semua majaz menjadi linguistik, dan ia diikuti oleh Ibnu al-Hajib dalam *Amāli*-nya dan *Mukhtashar* besarnya secara eksplisit, dan ia menganggapnya aneh dalam *Mukhtashar* kecilnya, tetapi terjadi perbedaan pendapat tentang apa itu, dan dapat disimpulkan bahwa "musim semi menumbuhkan tanaman" memiliki empat pendapat:

Pertama: bahwa majaznya ada pada "menumbuhkan," dan itu adalah akibat kebiasaan, meskipun penempatannya untuk sebab hakiki, dan ini pendapat Ibnu al-Hajib[1], sehingga majaz menurutnya ada pada lafaz tunggal.

Kedua: bahwa itu ada pada "musim semi," karena ia digambarkan sebagai pelaku hakiki, lalu diisnadkan kepadanya apa yang diisnadkan kepada pelaku hakiki, dan ini pendapat as-Sakkaki[2], bahwa itu termasuk metafora dengan kiasan.

Ketiga: bahwa itu ada pada isnad, yaitu setiap struktur komposisi ditetapkan untuk komposisi makna, dan ini ditetapkan untuk keterkaitan dengan pelaku, maka jika digunakan untuk keterkaitan dengan wadah atau sejenisnya; itu menjadi majaz, seperti: "Ia berpuasa di siang hari dan bangun di malam hari," dan ini pendapat Abdul Qahir[3][4].

Keempat: bahwa itu adalah perumpamaan; sehingga tidak ada majaz di dalamnya baik pada isnad maupun pada lafaz tunggal, melainkan itu adalah perkataan yang disampaikan agar maknanya dapat dibayangkan, lalu pikiran berpindah darinya untuk menetapkan Allah sehingga menjadi benar di dalamnya, dan ini adalah pilihan Imam Fakhruddin dalam *Nihāyat al-Ijāz*[5], Qadhi ʿAdhududdin berkata: yang benar adalah bahwa ini adalah tindakan akal dan tidak ada larangan di dalamnya, sehingga semuanya mungkin, dan pertimbangannya ada pada maksud pembicara[6].

وَفِي الْأَفْعَالِ وَالْحُرُوْفِ وِفَاقًا لِابْنِ عَبْدِ السَّلَامِ وَالنَّقْشَوَانِيْ وَمَنَعَ الْإِمَامُ الْحَرْفَ مُطْلَقًا وَالْفِعْلَ وَالْمُشْتَقَّ إِلَّا بِالتَّبَعِ

kepada berhala karena dianggap sebagai sebab penyesatan pula. Lihat: *Al-Mahalli ʿala Jamʿ al-Jawāmiʿ* dengan hāsyiah al-Bannani (1/183).

1 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-ʿAdhud (1/153) dan seterusnya.

2 Lihat: *Miftāh al-ʿUlum* karya as-Sakkaki.

3 Ia adalah Abu Bakr Abdul Qahir bin Abdurrahman al-Jurjani, ahli nahwu, Syafiʿi, imam terkenal dalam balaghah dan bayan, penetap dasar-dasar balaghah, dari penduduk Jurjan antara Thabaristan dan Khurasan. Ia belajar dari Abu al-Husain bin Abdul Warith al-Farisi, keponakan Abu Ali al-Farisi, dan tidak belajar dari selainnya. Di antara banyak karyanya: *Dalā'il al-Iʿjāz*, *Asrār al-Balāghah*, *Al-Muqtashid fi Syarh al-Idhāh*, *Al-Jumal*, *Iʿjāz al-Qurʾān*, dan lainnya. Ia wafat pada tahun 471 H. Lihat biografinya di: *Thabaqāt asy-Syāfiʿiyyah* (1/545), *Syadzrāt adz-Dzahab* (3/240), *Thabaqāt al-Mufassirin* karya ad-Dawudi (1/336), *Bughyat al-Wuʿāh* (2/60), *Inbāh ar-Ruwāh* (2/188).

4 Lihat: *Asrār al-Balāghah fi ʿIlm al-Bayān* karya Imam Abdul Qahir (hal. 33), cetakan Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah – Beirut, edisi pertama 1409 H/1988 M.

5 Yaitu: bahwa majaznya akal, bukan linguistik. Lihat: *Nihāyat al-Ijāz* karya ar-Razi (hal. 137), *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/139, 140).

6 Lihat: *Syarh al-ʿAdhud ʿala Ibnu al-Hajib* (1/155, 156).

"Dan pada verba dan huruf menurut pendapat Ibnu Abdus Salam dan an-Naqsyawani; sedangkan Imam melarang huruf secara mutlak, dan verba serta derivasinya kecuali secara sekunder."

SYAIKH Izzuddin berkata dalam kitab *Al-Majaz*: Orang-orang Arab menggunakan kiasan pada isim, verba, dan huruf; dari kiasan pada isim: penamaan "singa" untuk pemberani, dan "laut" untuk dermawan, dan ini banyak, adapun huruf, mereka menggunakan kiasan pada sebagiannya, seperti *hal*, mereka menggunakannya untuk perintah seperti: فَهَلْ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ "Maka apakah kalian berserah diri?"[1], maksudnya: maka berserah dirilah, atau untuk negasi seperti: فَهَلْ تَرٰى لَهُمْ مِّنْۢ بَاقِيَةٍ "Maka apakah engkau melihat bagi mereka?"[2], maksudnya: engkau tidak melihat, atau untuk penegasan; seperti: هَلْ لَّكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَآءَ فِيْ مَا رَزَقْنٰكُمْ "Apakah yang aku miliki dari sekutu-sekutu kalian di antara apa yang Kami berikan kepada kalian?"[3][4], dan *lan* untuk menegaskan masa depan dengan menyamakannya dalam kepastian; seperti firman Allah Ta'ala: وَنَادٰٓى اَصْحٰبُ الْجَنَّةِ "Dan penghuni surga berseru"[5], وَنَادٰٓى اَصْحٰبُ الْاَعْرَافِ "Dan penghuni A'raf berseru"[6], وَنَادٰٓى اَصْحٰبُ النَّارِ "Dan penghuni neraka berseru"[7], dan sebaliknya: وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوا الشَّيٰطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ "Dan mereka mengikuti apa yang dibacakan oleh setan-setan atas kerajaan Sulaiman"[8], maksudnya: yang mereka baca, dan dengan lafaz berita untuk perintah seperti: وَالْوٰلِدٰتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ "Dan ibu-ibu menyusui anak-anak mereka"[9], dan sebaliknya; seperti: مَنْ كَانَ فِي الضَّلٰلَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمٰنُ مَدًّا "Barang siapa yang berada dalam kesesatan, maka biarkan Yang Maha Pengasih memperpanjang baginya"[10], dan lebih banyak lagi[11], demikian pula yang dikatakan oleh an-Naqsyawani[12], dalam bantahannya terhadap Imam dalam larangannya memasukkan huruf; karena huruf memiliki penamaan dalam kalimat, dan telah digunakan pada tempatnya, sehingga menjadi hakikat, maka jika digunakan pada selainnya karena kaitan, itu menjadi majaz, dan ia memberikan contoh[13] dengan firman Allah Ta'ala: وَلَاُصَلِّبَنَّكُمْ فِيْ جُذُوْعِ النَّخْلِ "Aku akan menyalib kalian di batang pohon kurma"[14], karena hakikat *fi* adalah wadah, dan di sini digunakan untuk selainnya[15].

1 Surat Hud, ayat 14, dan Surat Al-Anbiya, ayat 108.

2 Surat Al-Haqqah, ayat 8.

3 Dalam naskah (ك): "Apakah dari sekutu-sekutu," dan ini adalah kesalahan.

4 Surat Ar-Rum, ayat 28.

5 Surat Al-A'raf, ayat 44.

6 Surat Al-A'raf, ayat 48.

7 Surat Al-A'raf, ayat 50.

8Surat Al-Baqarah, ayat 102.

9 Surat Al-Baqarah, ayat 233.

10 Surat Maryam, ayat 75.

11 Lihat tentang ini: *Al-Isyãrah ilã al-Ijãz* (hal. 37, 38) dan seterusnya, *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/137), *Al-Fawã'id al-Musyawwiq ilã 'Ulum al-Qur'ãn* (hal. 32) dan seterusnya, *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/312) dan seterusnya, *Nihãyat as-Sul* karya al-Isnawi (1/275), *At-Tamhid* karya al-Isnawi (hal. 198), *Al-Bahr al-Muhith* (2/218) dan seterusnya, *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/188), *Al-Mahalli 'ala Jam' al-Jawãmi'* dengan hāsyiah al-Bannani (1/183) dan seterusnya.

12 Saya tidak menemukan biografi untuknya, bahkan saya tidak menemukan kota bernama Naqsyawan yang dapat dinisbatkan kepadanya meskipun telah menelusuri *Mu'jam al-Buldãn* karya Yaqut, *Mu'jam mã Usta'jam* karya al-Bakri, dan lainnya.

13 Dalam naskah (ك): "dan mereka memberikan contoh."

14 Surat Thaha, ayat 71.

15 Lihat: *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/312), *Al-Bahr al-Muhith* (2/218, 219).

Imam berkata dalam *Al-Mahsul*: tidak memasukkan huruf; maksudnya: secara asali, karena konsepnya tidak berdiri sendiri, maka jika digabungkan dengan apa yang seharusnya digabungkan; itu menjadi hakikat, jika tidak, maka itu majaz dalam komposisi, akal bukan linguistik[1], adapun verba dan derivasinya, Imam berkata: kiasan tidak memasukinya secara esensi; karena keduanya mengikuti asalnya, dan asal keduanya adalah mashdar; karena verba menurut pendapat yang sahih berasal dari mashdar, dan verba adalah asal untuk sifat-sifat yang berasal darinya, sehingga mashdar menjadi asal bagi keduanya juga, dan jika demikian maka tidak mungkin kiasan memasukinya kecuali setelah memasuki mashdar yang ada di dalamnya, jika mashdar adalah hakikat maka keduanya demikian, jika tidak maka tidak[2], intinya bahwa kiasan tidak memasuki keduanya kecuali melalui masuknya pada mashdar, dan ini seperti perkataan ahli bayan tentang metafora sekunder: itu terjadi pada verba, sifat-sifat yang berasal, dan huruf, dan bahwa mereka tidak dapat memikul metafora dengan diri mereka sendiri, melainkan yang memikul metafora pada verba dan sifat adalah mashdarnya, dan pada huruf: makna yang terkait dengannya, sehingga metafora terjadi pada mashdar, lalu merembet ke huruf, maka verba tidak digunakan secara metafora kecuali setelah metafora yang dimaksud, sehingga tidak dikatakan (65a) "keadaan berbicara tentang ini," sebagai pengganti "menunjukkan," kecuali setelah menakar metafora "berbicara" untuk "penunjukan keadaan," dan jika *laʿalla* ingin digunakan secara metafora untuk selain maknanya; metafora ditakar dalam makna harapan, lalu *laʿalla* digunakan di sana, dan jika *lām al-ʿardh* ingin digunakan secara metafora; metafora ditakar dalam makna penawaran, lalu *lām al-ʿardh* digunakan di sana.

Para penutur *Al-Mahsul* melemahkan perkataan Imam tentang verba, karena sering kali digunakan untuk masa depan secara majaz, demikian pula bentuk masa depan untuk masa lalu tanpa kiasan memasuki mashdar, yang ada dalam verba masa lalu atau masa depan, adapun pada derivasi; karena isim faʿil kadang digunakan untuk mafʿul secara majaz, dan sebaliknya tanpa kiasan memasuki mashdar, dan juga "pemukul" kadang disebut untuk yang telah melakukan pemukulan, dan untuk yang akan melakukannya di masa depan secara majaz tanpa kiasan memasuki "pemukulan" yang menjadi mashdarnya[3], jika kamu mengetahui ini maka perkataan penulis: "dan Imam melarang huruf secara mutlak" maksudnya berkaitan dengan majaz lafaz tunggal, jika tidak, maka telah disebutkan sebelumnya bahwa kiasan boleh memasukinya dengan penggabungan, tetapi ia menjadikannya termasuk majaz komposisi, bukan majaz tunggal yang menjadi pembahasan ahli ushul.

وَلَا يَكُوْنُ فِي ٱلْأَعْلَامِ خِلَافًا لِلْغَزَالِيِّ فِيْ مُتَلَمِّحِ الصِّفَةِ

1 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/137), *Miʿrãj al-Minhãj* (1/241).

2 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/137) dengan sedikit perubahan, dan lihat: *Miʿrãj al-Minhãj* (1/241), *Al-Bahr al-Muhith* (2/219).

3 Lihat: *Al-Kãsyif ʿan al-Mahsul* karya al-Asfahani (hal. 269, 270), disertasi doktoral Fakultas Syariah dengan nomor 3100, dan lihat: *Nafã'is al-Ushul* karya al-Qarafi (hal. 176) dan seterusnya, tesis magister Fakultas Syariah dan Hukum dengan nomor 1465, disusun oleh Muhammad Yahya Muhammad Ali.

"Dan tidak terjadi pada nama-nama khusus, berbeda dengan pendapat al-Ghazali pada yang menyerupai[1] *sifat."*

MAJAZ tidak memasuki nama-nama khusus baik secara esensi maupun melalui perantara, karena itu ditetapkan untuk membedakan antara satu entitas dengan entitas lain, sehingga jika kiasan memasukinya, tujuan ini akan batal, dan karena itu tidak dipindahkan karena kaitan, dan syarat majaz adalah kaitan, karena penggunaan nama khusus untuk penamaannya hanyalah penetapan yang berdiri sendiri, bukan karena pemindahan dengan kaitan, baik itu telah ditetapkan sebelumnya untuk penamaan lain, dan ini yang disebut oleh ahli nahwu: nama khusus yang dipindahkan, atau belum ditetapkan sebelumnya, dan ini yang mereka sebut: yang diimprovisasi, seperti Ghathfan.

Demikian yang dikatakan oleh Imam dan al-Baidhawi[2], dan al-Ghazali merinci, ia berkata: itu memasuki nama-nama khusus yang ditetapkan untuk sifat seperti "al-Aswad" dan "al-Harith," bukan nama-nama khusus yang hanya ditetapkan untuk membedakan entitas seperti Zaid dan Amr[3], dan ini baik.

Sebagian penutur *Al-Mahsul* berkata: al-Ghazali mengatakan itu berdasarkan pendapatnya bahwa kaitan tidak dipertimbangkan[4] dalam majaz, karena majaz menurutnya: apa yang digunakan oleh orang Arab pada selain tempatnya[5], dan ini perlu ditinjau, karena jika ia mengatakan itu berdasarkan tidak mempertimbangkan kaitan, ia tidak akan merinci antara Zaid dan al-Harith, melainkan menjadikan semuanya majaz; karena itu berlaku untuk masing-masing bahwa orang Arab menggunakannya pada selain tempatnya[6], ketahuilah bahwa penulis tidak menyebutkan pendapat yang membolehkan kiasan pada nama-nama khusus secara mutlak, dan al-Atsari menyebutkannya, sehingga terkumpul tiga mazhab, dan ia membenarkannya dengan bahwa kamu berkata: "Aku membaca Sibawaih," dan maksudmu "kitab," maka kiasan terjadi dengan penamaan nama penulis pada kitabnya lalu ia melemahkannya, karena Sibawaih tetap menunjukkan pada orangnya, dan kiasan itu datang dari penghilangan "kitab," bukan dari penamaan lafaz penulis pada kitabnya.

Ibnu Ya'isy[7] berkata dalam syarh *Al-Mufashshal*: ahli nahwu berkata: nama

1 Dalam naskah (ﻝ): "malāmih," dan apa yang kami tetapkan sesuai dengan yang ada dalam matn yang dicetak dan syarh al-Mahalli. Lihat: *Mutun al-Asānid wa al-Ushul* (hal. 138), *Syarh al-Mahalli* dengan hāsyiah al-Bannani (1/185).

2 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/137), *Minhāj al-Wushul* karya al-Baidhawi (hal. 32), *Mi'rāj al-Minhāj* (1/241), *Al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj* (1/313), *Nihāyat as-Sul* (1/275), *Al-Bahr al-Muhith* (1/320).

3 Lihat: *Al-Mustashfā* karya al-Ghazali (1/344), *Al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj* (1/314), *Al-Bahr al-Muhith* (2/221), juga tidak ada larangan menggunakan kiasan dengan nama khusus dalam makna yang sesuai dengan makna nama khusus, seperti perkataanmu: "Aku melihat Yarm Hatim," maksudnya orang lain yang serupa dengannya dalam kedermawanan, sehingga menjadi majaz. Lihat: *Hāsyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawāmi'* karya al-Mahalli (1/184).

4 "Mempertimbangkan" hilang dari naskah (ﻝ), dan apa yang kami tetapkan sesuai dengan yang ada dalam *Al-Kāsyif 'an al-Mahsul*.

5 Lihat: *Al-Kāsyif 'an al-Mahsul* karya al-Asfahani (hal. 282), disertasi doktoral Fakultas Syariah dengan nomor 3100; ia berkata: ini sesuai dengan prinsipnya: karena ia tidak mempertimbangkan kaitan dalam majaz, melainkan ia berkata: majaz adalah apa yang digunakan oleh orang Arab pada selain tempatnya, maka apa yang kalian sebutkan sesuai dengan prinsipnya, tidak lebih. Itulah yang saya maksud.

6 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/221).

7 Ia adalah Abu al-Baqa' Ya'isy bin Ali bin Ya'isy bin Abi as-Saraya Muhammad bin Ali Muwaffaq ad-Din al-Asadi, yang dikenal sebagai Ibnu Ya'isy, salah satu ulama besar dalam bahasa Arab, asal Mosul, lahir di Aleppo pada tahun 553

khusus adalah yang boleh diganti dan diubah tanpa mensyaratkan perubahan bahasa, karena kamu boleh memindahkan nama anakmu dari Khalid ke Ja'far, dan dari Bakr ke Muhammad, dan tidak demikian dengan nama jenis; karena jika kamu menamakan manusia dengan "kuda" atau kuda dengan "manusia"[1]; itu[2] akan menjadi perubahan bahasa, nama-nama khusus hanya digunakan untuk mempersingkat dan menghindari panjangnya penyebutan sifat-sifat.[3]

وَيُعْرَفُ بِتَبَادُرِ غَيْرِهِ لَوْلَا الْقَرِينَةُ وَصِحَّةِ النَّفْيِ وَعَدَمِ وُجُوبِ الْاَطْرَادِ وَجَمْعِهِ عَلَى خِلَافِ جَمْعِ الْحَقِيقَةِ وَبِالْتِزَامِ تَقْيِيدِهِ وَتَوَقُّفِهِ عَلَى الْمُسَمَّى الْآخَرِ وَالْإِطْلَاقِ عَلَى الْمُسْتَحِيلِ

"Dan dikenali dengan munculnya pemahaman lain[4], jika bukan karena qarinah, kebenaran penafian, tidak wajibnya kesinambungan, pengumpulan yang berbeda dengan pengumpulan hakikat, dengan keterikatannya pada pembatasan (65b), ketergantungannya pada penamaan lain, dan penggunaan mutlak pada yang mustahil."

MAJAZ dikenali melalui beberapa cara:

Pertama: dan ini yang paling kuat, sehingga disebutkan lebih dulu, bahwa pemahaman lain muncul ke dalam pikiran jika bukan karena qarinah, sedangkan hakikat sebaliknya, dan keberatan diajukan dengan majaz yang lebih dominan, lalu dijawab bahwa itu jarang, sehingga tidak merusak; karena yang umum adalah yang muncul dalam pemahaman adalah hakikat[5].

Kedua: kebenaran penafian, seperti perkataanmu kepada orang bodoh: "Ia bukan keledai," dan kepada kakek: "Ia bukan ayah," dan kebenaran penafian menunjukkan bahwa itu majaz di dalamnya, sedangkan hakikat sebaliknya[6], sebagian menambahkan: dalam realitas; untuk menghindari penafian yang hanya berdasarkan dugaan; karena itu tidak menunjukkan[7], dan penulis *Al-Badi'* memilih: bahwa kebenaran penafian adalah

H, dan bepergian ke Baghdad dan Damaskus, belajar nahwu dari Abu as-Sakha' Fityan al-Halabi, dan Abu al-'Abbas al-Maghribi an-Nairuzi, dan mendengar hadis dari Abu al-Fadhl Abdullah bin Ahmad al-Khathib ath-Thusi di Mosul, dan Ali Abdullah bin Suwaid at-Tikriti dan lainnya, ia meriwayatkan hadis di Aleppo, dan menjadi guru hingga wafat pada tahun 643 H. Ia –semoga Allah merahmatinya– adalah seorang yang unggul dan mahir dalam nahwu dan tashrif, ia juga jenaka, banyak humor, meskipun tenang dan berwibawa, ia memiliki banyak kisah jenaka. Di antara karyanya: *Syarh al-Mufashshal* karya az-Zamakhsyari, *Syarh at-Tashrif al-Muluki* karya Ibnu Jinni. Lihat biografinya di: *Wafayãt al-A'yãn* (7/46) dan seterusnya, *Syadzrãt adz-Dzahab* (5/228), *Al-A'lãm* (8/206).

1 Dalam *Syarh al-Mufashshal*: "dan kuda dengan unta."

2 "Itu" hilang dari naskah (ك), dan apa yang kami tetapkan sesuai dengan yang ada dalam *Syarh al-Mufashshal*.

3 Lihat: *Syarh al-Mufashshal* karya Ibnu Ya'isy (1/27), cetakan 'Alam al-Kutub.

4 Dalam matn yang dicetak, ada tambahan: "ke dalam pemahaman."

5 Lihat: *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/320), *Al-Bahr al-Muhith* (2/351).

6 Lihat: *Al-Ihkãm* karya al-Amidi (1/41), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/145) dan seterusnya, *Al-Musawwadah* (hal. 151), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/556), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/236), *Al-Qawã'id wa al-Fawã'id al-Ushuliyyah* (hal. 127), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/180), *Fawãtih ar-Rahmut* (2/180), *Irsyãd al-Fuhul* (hal. 22).

7 Az-Zarkasyi berkata dalam *Al-Bahr al-Muhith* (2/236): Dan penafian hakikat dan majaz telah bergabung dalam firman Allah Ta'ala: "Di sana ia tidak mati dan tidak hidup" (Al-A'la: 13).

hukum dari hukum-hukum majaz[1], bukan untuk mengetahui maknanya, melainkan hukum yang tetap dalam kenyataan, jika diketahui bahwa itu majaz melalui suatu cara, maka diketahui pula kebenaran penafiannya, karena menjadikannya sebagai penanda akan menyebabkan siklus logis.

Ketiga: bahwa kesinambungan tidak wajib di dalamnya, karena itu digunakan karena adanya makna pada suatu tempat, dan tidak boleh digunakan pada tempat lain meskipun makna itu ada di dalamnya, seperti perkataan: وَسْـَٔلِ الْقَرْيَةَ "Dan tanyakan kepada desa"[2]: karena itu pertanyaan kepada penduduknya, maka tidak dikatakan: "Tanyakan kepada karpet" meskipun makna itu ada di dalamnya[3]. Ibnu al-Hajib berkata: itu tidak berlaku sebaliknya; maksudnya: kesinambungan bukan tanda hakikat, karena majaz bisa saja berkesinambungan, seperti "singa" untuk pemberani[4], jawabannya: meskipun berkesinambungan secara kebetulan, itu tidak wajib, dan dari sini penambahan penulis tentang "wajibnya" menjadi baik.

Keempat: pengumpulannya pada bentuk yang berbeda seperti penamaan lain yang di dalamnya adalah hakikat, seperti "perintah"; karena itu bermakna "ucapan," dikumpulkan pada "perintah-perintah," dan bermakna "perbuatan," dikumpulkan pada "urusan-urusan"[5], dan contoh ini diperdebatkan[6].

Kelima: keterikatannya pada pembatasan, sehingga tidak digunakan dalam makna itu secara mutlak, seperti "sayap kerendahan" dan "api perang," karena "sayap" dan "api" dapat digunakan dalam makna hakikatnya tanpa pembatasan, dan ketika digunakan untuk kerendahan dan perang, mereka membatasinya, sehingga menunjukkan bahwa itu majaz di dalamnya[7], dan ia berkata: "dengan keterikatannya pada pembatasan," dan tidak berkata: "dengan pembatasannya"; untuk menghindari hakikat pada lafaz musytarak, karena itu juga bisa dibatasi, seperti dikatakan pada "mata": "Aku melihat mata yang mengalir," tetapi tidak dengan cara keterikatan.

Keenam: ketergantungannya pada penamaan lain[8], baik itu disebutkan secara

---

1 Lihat: *Al-Badi'* karya Ibnu as-Sā'āti (2/57), disertasi doktoral/ Muhammad Yahya.

2 Surat Yusuf, ayat 82.

3 Lihat: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/32), *Al-Luma'* (hal. 5), *Al-Mustashfā* karya al-Ghazali (1/342), *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/139), *Al-Ihkām* karya al-Amidi (1/42), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/149), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/236), *Al-Muzhir* karya as-Suyuthi (1/362-364), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/181), *Hāsyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawāmi'* karya al-Mahalli (1/185), *Irsyād al-Fuhul* (hal. 22).

4 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/149).

5 Lihat: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/33), *Al-Mustashfā* (1/343), *Al-Mahsul* (1/150, 151), *Al-Ihkām* karya al-Amidi (1/43), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/151, 153), *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/553), *Al-Bahr al-Muhith* (2/237), *Al-Muzhir* karya as-Suyuthi (1/362), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/183).

6 Az-Zarkasyi mengutip dalam *Al-Bahr al-Muhith* (2/238) dari Ibnu at-Tilmisani dalam komentarnya pada *Al-Muntakhab*, ia berkata: Dan yang benar adalah bahwa perbedaan pengumpulan tidak menunjukkan secara mutlak kecuali dengan tambahan syarat; yaitu: misalnya dikatakan: kami sepakat bahwa lafaz "perintah" jika digunakan untuk bentuk yang menunjukkan permintaan perbuatan dengan cara yang lebih tinggi adalah hakikat, dan itu dikumpulkan pada "perintah-perintah," maka jika digunakan untuk perbuatan, dikumpulkan pada "urusan-urusan," sehingga berbeda dengan pengumpulan hakikat, maka itu telah dialihkan dari hakikat, dan apa yang dialihkan dari hakikat adalah majaz. Ini kami sebutkan untuk contoh. Jika tidak, maka "perintah" tidak dikumpulkan pada "perintah-perintah" secara qiyas, melainkan itu adalah pengumpulan "pemrintah," seperti Fathimah dan Fawāthim, dan bentuk itu disebut "perintah" secara majaz. Itulah yang dimaksud.

7 Lihat: *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (1/153), *Al-Bahr al-Muhith* (2/239), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/181), *Fawātih ar-Rahmut* (1/207), *Irsyād al-Fuhul* (hal. 22), *Hāsyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawāmi'* (1/186).

8 Maksudnya: bahwa jika penggunaan lafaz pada salah satu maknanya tergantung pada penggunaannya pada

lafaz, seperti firman Allah Ta'ala: وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ "Dan mereka merencanakan, dan Allah merencanakan"[1], sehingga tidak dikatakan: "Allah merencanakan" secara langsung, atau ditakar, seperti firman Allah Ta'ala: قُلِ اللهُ اَسْرَعُ مَكْرًا "Katakan: Allah lebih cepat dalam merencanakan"[2], dan tidak disebutkan sebelumnya perencanaan mereka secara lafaz, tetapi disebutkan secara makna.

Ketujuh: penggunaan mutlak pada yang mustahil, karena kemustahilan menunjukkan bahwa itu bukan ditetapkan untuknya, sehingga menjadi majaz[3], seperti firman Allah Ta'ala: وَسْـَٔلِ الْقَرْيَةَ "Dan tanyakan kepada desa"[4], dan diajukan keberatan bahwa majaz akal juga demikian meskipun secara linguistik itu hakikat, lalu dijawab bahwa yang dimaksud adalah apa yang secara spontan dihubungkan dengannya, sedangkan pada majaz akal kemustahilannya melalui pertimbangan.

وَالْمُخْتَارُ اِشْتِرَاطُ السَّمْعِ فِيْ نَوْعِ الْمَجَازِ وَتَوَقَّفَ الْآمِدِيُّ

"Dan yang dipilih adalah mensyaratkan pendengaran pada jenis majaz, dan al-Amidi ragu-ragu."

DISYARATKAN bahwa antara konsep hakikat dan majaz harus ada kaitan yang dipertimbangkan, jika tidak maka setiap lafaz boleh digunakan untuk setiap makna[5], dan itu batil secara pasti. Jika kamu mengetahui ini, maka jenis kaitan disyaratkan dengan konsensus sebagaimana yang telah kami sebutkan, tetapi bentuk khususnya tidak disyaratkan dengan konsensus, sehingga tidak dikatakan: "singa" tidak boleh digunakan untuk pemberani kecuali dengan pemindahan dari orang Arab, dan tempat perselisihan hanyalah pada jenisnya[6], apakah cukup dengan kaitan yang dilihat oleh orang Arab, seperti penggunaan sebab untuk akibat, dan ditambah seperti akibat untuk sebab, atau tidak melampaui kaitan sebab ke kaitan lain, meskipun setara dengannya, selama orang Arab tidak melakukannya; maka penulis memilih yang kedua (66a) mengikuti ar-Razi dan

makna lain, maka itu adalah majaz sehubungan dengan makna yang penggunaannya tergantung pada makna lain, seperti: "Dan mereka merencanakan, dan Allah merencanakan"; karena penggunaan "merencanakan" pada makna yang terkait dengan Yang Hak tergantung pada penggunaannya pada makna yang terkait dengan makhluk, sehingga menjadi majaz sehubungan dengan Yang Hak, dan hakikat sehubungan dengan makhluk. Lihat: *Bayān al-Mukhtashar* karya al-Asfahani (1/133), disertasi doktoral, penyunting Syaikh kami Dr. Ali Jum'ah Muhammad.

1 Surat Ali Imran, ayat 54.

2 Surat Yunus, ayat 21.

3 Lihat: *Al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (1/145, 153), *Al-Bahr al-Muhith* (2/239), *Syarh al-Mahalli 'ala Jam' al-Jawāmi'* dengan hāsyiah al-Bannani (1/186).

4 Surat Yusuf, ayat 82.

5 Dalam naskah (ل): "setiap lafaz pada makna."

6 Lihat masalah ini di: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/37), *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/138), *Al-Ihkām* karya al-Amidi (1/71), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/143) dan seterusnya, *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/561), *Mi'rāj al-Minhāj* (1/235-236), *Al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj* (1/298), *Nihāyat as-Sul* (1/270) dan seterusnya, *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/192) dan seterusnya, *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/179), *Ath-Thirāz* (1/86), *Irsyād al-Fuhul* (hal. 24), *Hāsyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawāmi'* (1/187).

al-Baidhawi[1], jika tidak maka boleh menggunakan kiasan "singa" untuk orang berbau mulut karena adanya keserupaan, sedangkan Ibnu al-Hajib memilih yang pertama[2], dan al-Amidi ragu-ragu[3] karena adanya pertentangan.

1 Lihat: *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/138), *Minhãj al-Wushul* karya al-Baidhawi (hal. 31), *Mi'rãj al-Minhãj* (1/236), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/298) dan seterusnya, *Nihãyat as-Sul* (1/270) dan seterusnya.

2 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/143), dan ini juga pilihan ath-Thufi, lihat: *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/561).

3 Lihat: *Al-Ihkãm* karya al-Amidi (1/71, 73).

MU'ARRAB

مَسْأَلَةٌ : اَلْمُعَرَّبُ لَفْظُ غَيْرِ عَلَمٍ اِسْتَعْمَلَتْهُ الْعَرَبُ فِي مَعْنًى وُضِعَ لَهُ فِي غَيْرِ لُغَتِهِمْ

"Masalah: *Mu'arrab adalah lafaz selain nama khusus yang digunakan oleh orang Arab dalam suatu makna yang telah ditetapkan untuknya dalam bahasa selain bahasa mereka."*

PENULIS menyusul pembahasan majaz dengan masalah ini; karena ada kemiripan di antara keduanya, bahwa keduanya bukan dari penetapan hakikat bahasa Arab, dan dikecualikan dengan perkataan "selain nama khusus," yaitu nama-nama khusus seperti Ibrahim dan Ismail, dan dikecualikan dengan yang terakhir adalah hakikat; karena itu adalah penggunaan pada apa yang telah ditetapkan dalam bahasa mereka, demikian pula majaz, dan dikatakan: tidak perlu perkataan "selain nama khusus"; karena nama-nama khusus tidak termasuk *mu'arrab*, melainkan pasti *'ajamiyyah* (non-Arab), dan itu dikecualikan dari tempat perselisihan; karena keberadaannya dalam Al-Qur'an; demi konsensus ahli nahwu bahwa Ibrahim dan sejenisnya tidak boleh di-i'rab karena statusnya sebagai nama khusus dan ke-non-Arab-annya, seandainya itu karena kesesuaian antara dua bahasa, maka itu akan di-i'rab, dengan mempertimbangkan penetapan Arab, Abu Manshur al-Jawaliqi[1] berkata: semua nama para nabi adalah non-Arab, kecuali empat: Adam, Shalih, Syu'aib, dan Muhammad –semoga shalawat dan salam tercurah kepadanya.

1 Ia adalah Muhibb bin Ahmad bin Muhammad bin al-Khidhr bin al-Hasan al-Baghdadi, yang dikenal sebagai Abu Manshur al-Jawaliqi, seorang ahli adab dan bahasa, turut berkontribusi dalam beberapa ilmu, lahir di Baghdad pada tahun 466 H, mendengar hadis dari Abu al-Qasim al-Yasri dan Abu Thahir bin Abi ash-Shaghir, mempelajari adab dari al-Khathib at-Tabrizi, mengajar bahasa Arab di Madrasah Nizamiyyah, dan didekatkan oleh al-Muqtadi li Amrillah al-Abbasi, sehingga menjadi khusus sebagai imam dalam salat, dan al-Muqtadi membaca beberapa kitab kepadanya dan mengambil manfaat darinya, dan Ibnu al-Jawzi belajar darinya, ia wafat di Baghdad pada tahun 540 H. Di antara karyanya: *Takmilat Islãh mã Taghlath fihi al-'Ammah*, *Syarh Adab al-Kãtib*, *Al-Mu'arrab min al-Kalãm al-A'jami*, *Asmã' Khail al-'Arab wa Fursãnihã*, dan *Al-'Arudh*. Lihat biografinya di: *Syadzrãt adz-Dzahab* (4/127), *Mu'jam al-Udabã'* (2/1950-1957), *Kasyf adh-Dhunun* (1/448, 484), *Mu'jam al-Mu'allifin* (13/531, 534).

وَلَيْسَ فِي الْقُرْآنِ وِفَاقًا لِلشَّافِعِيِّ وَابْنِ جَرِيرٍ

"Dan tidak ada (mu'arrab) dalam Al-Qur'an; menurut pendapat asy-Syafi'i dan Ibnu Jarir."

APA yang dinukil dari asy-Syafi'i disebutkan dalam *Ar-Risãlah*, dan ia sangat mengecam orang yang menetapkannya[1], dan ini didukung oleh al-Qadhi dalam *At-Taqrib*, serta Ibnu Jarir ath-Thabari[2] dalam tafsirnya[3] untuk firman Allah Ta'ala: إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا "Sesungguhnya Kami menurunkannya sebagai bacaan Arab"[4], Ia menyebutnya Arab; karena menunjukkan makna-makna khusus yang ditetapkan oleh orang Arab, sehingga menunjukkan bahwa tidak ada di dalamnya sesuatu dari selain bahasa Arab, dan Ibnu al-Hajib mengaitkannya kepada mayoritas, lalu menyelisihi mereka dan berpegang pada "misykaat"; karena itu dari bahasa India, dan "istabraq" serta "sijjil" dari bahasa Persia, serta "qisthās" dari bahasa Romawi[5], dan mayoritas menolaknya dengan bahwa itu termasuk yang disepakati oleh berbagai bahasa, dan diketahui dari perkataan penulis bahwa itu ada dalam bahasa tanpa perbedaan pendapat, dan hanya ada dalam keterkaitan Al-Qur'an dengannya[6].

1 Lihat: *Ar-Risãlah* karya Imam asy-Syafi'i (hal. 26-27), paragraf 133 dan seterusnya.

2 Ia adalah Muhammad bin Jarir bin Yazid, Abu Ja'far ath-Thabari, imam agung dan mujtahid mutlak. Al-Khathib al-Baghdadi berkata: Ia adalah salah satu tokoh ulama, hukumnya diterima dan pendapatnya dijadikan rujukan, dan ia telah mengumpulkan ilmu-ilmu yang tidak dimiliki oleh siapa pun dari orang-orang pada masanya. Ia wafat pada tahun 310 H. Di antara karyanya: *Kitab at-Tafsir*, *at-Tãrikh*, *Ikhtilãf al-'Ulamã'*, *at-Tabshir fi Ushul ad-Din*, dan lainnya. Lihat biografinya di: *Wafayãt al-A'yãn* (4/191), *Thabaqãt asy-Syãfi'iyyah* karya as-Subki (3/120), *Syadzrãt adz-Dzahab* (2/260), *Tahdzib al-Asmã' wa al-Lughãt* (1/78).

3 Lihat: Pendahuluan *Tafsir ath-Thabari* (1/8).

4 Surat Yusuf, ayat 2.

5 *Misykaat*: dari bahasa Habasyah sebagaimana dalam *Al-Muhadzdzab*, Waki' berkata dalam tafsirnya: telah menceritakan kepada kami Isra'il, dari Abu Ishaq, dari Sa'id, dari 'Iyadh asy-Syamali; ia berkata: *misykaat*: adalah ceruk menurut bahasa Habasyah, dan ini dikeluarkan oleh Ibnu Abi Syaibah dalam *Al-Mushannaf*, maka perkataan bahwa itu dari bahasa India adalah aneh, dan dalam *Al-Mahsul*: bahwa itu Habasyah juga. Adapun *istabraq*; al-Jawaliqi berkata dalam *Al-Mu'arrab*: *istabraq*: kain sutra tebal, dari Persia yang di-Arab-kan. Itulah yang dimaksud. Dan yang secara eksplisit menyebutkan dari bahasa Persia adalah Ibnu Abi Hatim, Abu Ubaid, dan lainnya.

Dikatakan: asalnya *istabarah*, huruf *ha*-nya diubah menjadi *qaf*, dikatakan oleh Ibnu Qutaibah.

Dan *sijjil*: asalnya *satak* dan *kal*, yaitu batu dan tanah liat, al-Jawaliqi berkata: dari Persia yang di-Arab-kan, lihat *Al-Mu'arrab* (hal. 181).

Dan *qisthãs*: keadilan, dalam bahasa Romawi, dikatakan: maknanya timbangan, lihat *Al-Mu'arrab* (hal. 251).

Dikatakan asalnya dari Latin *COSTODIS*. Lihat penyunting *Al-Muhadzdzab* (hal. 12).

Dan yang mengatakan bahwa *qisthãs* dari Romawi adalah Ibnu Abbas –semoga Allah meridhainya–, Ikrimah, Mujahid, Sa'id bin Jubair, Atha', dan lainnya, lihat: *Al-Ihkãm* karya al-Amidi (1/69), *Al-Musawwadah* (hal. 57), *Bayãn al-Mukhtashar* karya al-Asfahani (1/160), disertasi doktoral (2), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/194).

6 Perselisihan umat tentang keberadaan *mu'arrab* dalam Al-Qur'an, maka yang menolak adalah: asy-Syafi'i, Ibnu Jarir ath-Thabari, Abu Ubaidah, al-Farra', Abu Bakr al-Anbari, al-Akhfasy, dan lainnya;

Dan berdasarkan itu, maka apa yang terdapat dalam Al-Qur'an dari kata-kata yang ada dalam bahasa lain dapat memiliki kemungkinan sebagai berikut:

Itu hanya kebetulan, sehingga berbagai bahasa bertemu dan orang Arab, Persia, serta Habasyah menggunakan lafaz yang sama, dan ini pendapat Ibnu Jarir ath-Thabari, lihat: Pendahuluan *at-Tafsir* (1/8).

Bahwa orang Arab asli yang Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa mereka bercampur dengan bahasa-bahasa lain dalam perjalanan mereka, sehingga mereka mengambil lafaz-lafaz dari bahasa mereka, mengubah sebagiannya dengan mengurangi hurufnya dan menggunakannya dalam puisi dan percakapan mereka hingga menjadi seperti bahasa Arab yang fasih, dan dengan cara ini Al-Qur'an diturunkan.

Bahwa semua lafaz ini adalah Arab murni, dan itu tersembunyi dari para ahli bahasa besar, sehingga misalnya

Ibnu Daqiq al-'Id berkata: perselisihan ada pada mereka yang menetapkan hakikat syar'i, maka barang siapa menetapkannya dan menjadikannya majaz linguistik, tidaklah harus dari perkataannya bahwa Al-Qur'an bukan Arab.

Faedah:

Ibnu Jinni dan lainnya dari ahli nahwu menyebutkan bahwa ketika sebuah isim yang aslinya terdiri dari empat atau lima huruf tidak memiliki salah satu dari enam huruf lancar yang terkumpul dalam perkataanmu: "far min lab" – maka itu adalah non-Arab.

tersembunyi dari Ibnu Abbas makna *fãthir*, dan asy-Syafi'i berkata: kami tidak mengetahui ada manusia yang dapat mencakup seluruh ilmunya kecuali seorang nabi. *Ar-Risãlah* (hal. 27)...

Bahwa bahasa-bahasa lainlah yang mengambil dari bahasa Arab, dan ini diisyaratkan oleh al-Juwaini dalam *Al-Burhãn* (1/133), dan lihat *Al-Muhadzdzab* karya as-Suyuthi (hal. 57) dan seterusnya, cetakan Maroko, dan ada pendapat-pendapat modern.

Bahwa ada bahasa induk, seperti bahasa Semit, yang bercabang menjadi bahasa Arab, Persia, Habasyah, Nabathiyyah, dan lainnya, Syaikh kami Dr. Ali Jum'ah berkata: Saya berpendapat bahwa sebuah kata memiliki dua aspek: aspek strukturnya secara linguistik, dan berdasarkan ini, kata-kata tersebut tidak Arab, karena bertentangan dengan pola umum bahasa Arab. Aspek penunjukannya pada makna, dan dengan ini itu Arab; karena setiap orang Arab memahami maknanya ketika digunakan, dan ini adalah fungsi bahasa, sehingga itu Arab dalam makna, tetapi asing dalam struktur. Itulah yang dimaksud.

Lihat: *Bayãn al-Mukhtashar*, disertasi doktoral (1/158) (3), dan lihat: *Al-Mu'arrab* karya al-Jawaliqi (hal. 4) dan seterusnya, *Ash-Shãhibi* karya Ibnu Faris (hal. 57), *Al-Ihkãm* karya al-Amidi (1/69) dan seterusnya, *Al-Musawwadah* (hal. 157), *Syarh al-'Adhud 'ala Ibnu al-Hajib* (1/170), *Al-Burhãn fi 'Ulum al-Qur'ãn* (1/287) dan seterusnya, *Al-Itqãn fi 'Ulum al-Qur'ãn* (2/105) dan seterusnya, *Mu'tarak al-Aqrãn* (1/159), *Al-Muzhir* (1/266) dan seterusnya, *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/194), *Fawãtih ar-Rahmut* (1/212), *Hãsyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawãmi'* karya al-Mahalli (1/187) dan seterusnya.

POLEMIK LAFAZH HAKIKAT-MAJAZ

مَسْأَلَةٌ: اَللَّفْظ إِمَّا حَقِيْقَةٌ أَوْ مَجَازٌ أَوْ حَقِيْقَةٌ وَمَجَازٌ بِاعْتِبَارَيْنِ وَالْأَمْرَانِ مُنْتَفِيَانِ قَبْلَ الْاِسْتِعْمَالِ

"Masalah: *Lafaz itu bisa berupa hakikat, atau majaz, atau hakikat dan majaz dengan dua pertimbangan, dan kedua hal tersebut tidak ada sebelum penggunaan."*

TUJUAN dari pembagian ini adalah untuk membuktikan adanya posisi tengah antara hakikat dan majaz, dan intinya: bahwa satu lafaz terbagi menjadi empat kategori:

- Pertama: yang hanya hakikat, yaitu yang digunakan sesuai dengan penetapannya, seperti "singa" untuk hewan tertentu.
- Kedua: yang hanya majaz, yaitu yang digunakan bukan pada penetapannya, seperti "singa" untuk orang pemberani.
- Ketiga: yang merupakan hakikat dan majaz dengan dua pertimbangan, jika dengan dua makna yang berbeda maka ini banyak, dan dari lafaz-lafaz umum yang dikhususkan,.

  Menurut pendapat yang mengatakan: itu hakikat dengan pertimbangan penunjukannya pada yang tersisa, majaz dengan pertimbangan peniadaan penunjukannya pada yang dikeluarkan, dan jika dengan satu makna, maka jika berdasarkan satu penetapan itu mustahil, karena tidak mungkin adanya penegasan dan peniadaan dari satu sudut, dan jika berdasarkan dua penetapan, seperti linguistik dan adat misalnya, maka itu boleh, seperti "binatang" untuk keledai, karena itu hakikat menurut penetapan pertama, majaz menurut penetapan adat, dan dari sini diketahui bahwa hakikat bisa menjadi majaz dan sebaliknya, dan penulis *Al-Mu'tamad* menyebutkan adanya konsensus tentang kebolehannya, ia berkata: dan mereka berselisih tentang kejadiannya, ia berkata: dan mereka yang membolehkan pemindahan nama dari penetapannya (66b) dalam bahasa melalui adat, hanya membolehkan itu selama nama linguistik tersebut tidak terkait dengan hukum syar'i, tetapi jika terkait dengannya, maka tidak boleh memindahkannya dari penetapannya ke makna lain

secara pasti karena alasan yang kembali kepada pembicara[1].

- Keempat: yang bukan hakikat dan bukan majaz, termasuk di antaranya lafaz pada awal penetapannya sebelum digunakan untuk apa yang ditetapkan, karena itu bukan hakikat dan bukan majaz, sebab penggunaan adalah syarat bagi hakikat dan majaz sebagaimana telah disebutkan dalam definisinya, sehingga ketika penggunaan tidak ada, keduanya juga tidak ada, demikian pula Abu al-Husain menyatakan, diikuti oleh ar-Razi, al-Amidi, Ibnu al-Hajib, al-Baidhawi, dan lainnya[2], dan penulis mengikuti mereka, dan maksud mereka harus bahwa itu bukan majaz dalam apa yang ditetapkan untuknya, adapun pada selainnya maka tidak mustahil menjadi majaz di dalamnya; karena penggunaan dengan adanya kaitan antara lafaz dan penetapan awalnya sebelum digunakan di dalamnya adalah mungkin, dan ini telah dilakukan oleh ash-Shafi al-Hindi, dan disebutkan dalam *Al-Minhãj*[3] dalam contoh kategori ini adalah nama-nama khusus[4], dan penulis tidak menyebutkannya; karena perkataannya sebelumnya menunjukkan bahwa itu hakikat, demikian pula Ibnu al-Hajib membatasi pada lafaz sebelum penggunaan[5], dan dikatakan: pembagian ini kurang, dan tersisa padanya penggabungan keduanya dalam maksud menurut pendapat kami: boleh menggabungkan antara hakikat dan majaz.

ثُمَّ هُوَ مَحْمُوْلٌ عَلَى عُرْفِ الْمُخَاطَبِ أَبَدًا. فَفِي الشَّرْعِ الشَّرْعِـيُّ لِأَنَّهُ عُرْفُهُ ثُمَّ الْعُرْفِيُّ الْعَامُّ ثُمَّ اللُّغَوِيُّ وَقَالَ الْغَزَالِيُّ وَالْآمِدِيُّ فِي الْإِثْبَاتِ الشَّرْعِـيُّ وَفِي النَّفْيِ الْغَزَالِي مُجْمَلٌ وَالْآمِدِي اللُّغَوِيُّ

"Kemudian itu selalu diarahkan pada adat pendengar[6]. Maka dalam syariat, yang syar'i; karena itu adatnya, kemudian adat umum, kemudian linguistik, dan al-Ghazali serta al-Amidi berkata dalam penegasan yang syar'i, dan dalam penafian, al-Ghazali menganggapnya mujmal[7], dan al-Amidi menganggapnya linguistik."

1 Lihat: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/111).

2 Lihat: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/111), *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/147), *Al-Ihkãm* karya al-Amidi (1/46), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/153), *Mi'rãj al-Minhãj* (1/244), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/319), *Nihãyat as-Sul* (1/282-283), dan lihat: *Ath-Thirãz* karya al-'Alawi (1/101), *Mu'tarak al-Aqrãn* (1/267), *Al-Muzhir* (1/367), *Jam' al-Jawãmi'* dengan hãsyiah al-Bannani (1/188), *Irsyãd al-Fuhul* (hal. 26).

3 Lihat: *Minhãj al-Wushul* karya al-Baidhawi (hal. 33), *Mi'rãj al-Minhãj* (1/244), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/319), *Nihãyat as-Sul* (1/283).

4 Nama-nama khusus yang baru diciptakan sehubungan dengan penamaannya bukan hakikat; karena penggunanya tidak menggunakannya pada apa yang ditetapkan untuknya; baik karena ia menciptakannya tanpa penetapan sebelumnya seperti yang diimprovisasi, atau memindahkannya dari penetapannya seperti yang dipindahkan, dan bukan majaz; karena tidak dipindahkan karena kaitan.

Adapun nama-nama khusus yang ditetapkan oleh penetapan ahli bahasa, maka itu adalah hakikat linguistik, seperti nama-nama jenis, dan dengan ini tidak ada perbedaan antara yang dipindahkan dan yang diimprovisasi, berbeda dengan al-Hindi; yang mengkhususkannya pada yang dipindahkan. Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/233), *Al-Muzhir* (1/367), *Ath-Thirãz* (1/89, 100).

5 Lihat: *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (1/123).

6 "Selalu": hilang dari naskah (ك), dan ditetapkan dari matn yang dicetak. Lihat: *Mutun al-Asãnid wa al-Ushul* (hal. 138).

7 "Muhmal": hilang dari naskah (ك), dan ditetapkan dari matn yang dicetak dan syarh al-Mahalli. Lihat: *Mutun al-Asãnid wa al-Ushul* (hal. 138), *Syarh al-Mahalli* dengan hãsyiah al-Bannani (1/189).

MASALAH ini berkaitan dengan pertentangan antara hakikat syar'i, linguistik, dan adat, dan kaidahnya adalah bahwa itu selalu diarahkan pada adat pendengar, maka jika pendengar adalah pembuat syariat, itu diarahkan pada makna syar'i, bukan linguistik; karena beliau –shalawat dan salam atasnya– diutus untuk menjelaskan syariat, bukan bahasa; karena beliau dan lainnya dalam hal bahasa adalah sama, dan karena syariat datang setelah bahasa dan menasakhkannya, maka pengalihan pada yang menasakh lebih utama, dan dengan ini mereka melemahkan pendapat yang mengarahkan wudhu dari makan daging unta[1] dan sejenisnya – pada pembersihan dengan mencuci tangan, dan jika tidak mungkin diarahkan pada adat; karena itu yang muncul dalam pemahaman, dan ini jika penggunaan syar'i dan adat menjadi begitu banyak hingga salah satunya lebih cepat muncul dalam pikiran daripada yang linguistik, adapun jika salah satunya tidak dipahami kecuali dengan qarinah, maka itu menjadi musytarak antara dua makna, kemudian setelah keduanya diarahkan pada makna linguistik yang hakiki, dan di antara contohnya adalah sabda Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam–: مَنْ دُعِيَ إِلَى وَلِيْمَةٍ فَلْيَجِبْ فَإِنْ كَانَ مُفْطِرًا فَلْيَأْكُلْ وَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ "Barang siapa diundang ke walimah, hendaknya ia menghadiri, jika ia tidak berpuasa maka makanlah, dan jika ia berpuasa maka hendaknya ia berdoa"[2].

Ibnu Hibban[3] berkata dalam *Shahih*-nya: maksudnya: hendaknya ia mendoakan[4], kemudian yang majazi demi menjaga perkataan, ini yang disebutkan oleh ahli ushul, dan ini bertentangan dengan pendapat ahli fikih: apa yang tidak memiliki batasan dalam syariat dan bahasa, maka kembali pada adat; karena itu menunjukkan penundaan adat dari bahasa, dan sebagian menggabungkan antara keduanya, maka mengarahkan perkataan ahli ushul pada lafaz yang keluar dari pembuat syariat, dan perkataan ahli fikih pada yang keluar dari selainnya, dan ini perlu ditinjau; karena ahli fikih menggunakan ungkapan ini juga pada lafaz pembuat syariat, seperti "pengambilan" dalam jual beli dan lainnya, dan al-Baji menggabungkan antara keduanya, bahwa maksud ahli ushul adalah ketika maknanya bertentangan dalam bahasa dan adat, maka adat didahulukan, dan maksud ahli fikih: jika batasannya tidak diketahui dalam bahasa, maka kita kembali pada adat; karena itu mereka berkata: segala sesuatu yang tidak memiliki batasan dalam bahasa, dan

---

ss Diriwayatkan dari Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam– bahwa beliau bersabda: مَنْ أَكَلَ لَحْمَ جَزُوْرٍ فَلْيَتَوَضَّأْ "Barang siapa makan daging unta, hendaknya ia berwudhu." Hadis ini dikeluarkan oleh Muslim, dari Jābir bin Samurah –semoga Allah meridhainya– secara marfu', dan dikeluarkan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan Ahmad –dalam *Musnad*-nya– dari al-Bara' bin 'Azib –semoga Allah meridhainya– secara marfu'. Lihat: *Shahih Muslim* (1/275), *Sunan at-Tirmidzi* (3/141), *Badzlu al-Majhud* (2/94), *'Aridhat al-Ahwadzi* (1/113), *Musnad al-Imam Ahmad* (4/288, 303).

2 Dan ini diriwayatkan oleh Muslim dari Aisyah –semoga Allah meridhainya–, dan Abu Dawud, serta at-Tirmidzi dari al-Miqdam –semoga Allah meridhainya–. Lihat: *Shahih Muslim* (2/154), *Badzlu al-Majhud* (16/67), *Sunan at-Tirmidzi* (3/141), dan dalam lafaz at-Tirmidzi tidak ada: "Jika ia tidak berpuasa maka makanlah," dan at-Tirmidzi berkata: ini hadis hasan shahih. Dan al-Bukhari serta Malik –dalam *Al-Muwaththa*'– meriwayatkan bagian pertama darinya dari Ibnu Umar –semoga Allah meridhainya–: "Jika salah seorang dari kalian diundang ke walimah, hendaknya ia menghadirinya," lihat: *Shahih al-Bukhari* (7/31), *Al-Muwaththa*'(2/546). Dan lihat: *Subul as-Salām* (3/1052, 1055).

3 Ia adalah Muhammad bin Hibban bin Ahmad, Abu Hatim al-Busti at-Tamimi, al-Hakim berkata: Ia adalah salah satu wadah ilmu dalam fikih, bahasa, hadis, dan nasihat, serta dari orang-orang berakal. Di antara banyak karyanya yang bermanfaat: *Al-Musnad ash-Shahih*, *Al-Jarh wa at-Ta'dil*, *Ath-Thiqāt*, dan lainnya. Ia wafat pada tahun 354 H. Lihat biografinya di: *Thabaqāt asy-Syāfi'iyyah al-Kubrā* (3/131), *Syadzrāt adz-Dzahab* (3/116).

4 Lihat: *Al-Ihsān bi Tartib Shahih Ibnu Hibban* (7/353), cetakan Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah – Beirut. Karena ia mengutip dari Abu Hatim –semoga Allah merahmatinya– bahwa ia berkata: "Jika ia berpuasa maka hendaknya ia berdoa": maksudnya: hendaknya ia mendoakan; karena salat adalah doa.

mereka tidak berkata: tidak memiliki makna, dan al-Amidi dalam pertentangan hakikat syar'i memiliki beberapa mazhab:

- Pertama: yang disebutkan oleh penulis dan disahkan oleh Ibnu al-Hajib: mendahulukan yang syar'i; karena tujuan pembuat syariat (67a) adalah menjelaskan makna syar'i, bukan linguistik.
- Kedua: muhmal; karena dapat digunakan untuk keduanya.
- Ketiga: al-Ghazali berkata apa yang terdapat dalam bentuk perintah dan penegasan diarahkan pada penamaan syar'i, seperti sabda Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam–: "Sesungguhnya aku akan berpuasa"[1], sehingga dapat dijadikan dalil untuk keabsahan puasa sunnah dengan niat di siang hari, dan apa yang terdapat dalam penafian adalah muhmal, seperti larangan berpuasa pada hari kurban[2]; karena jika diarahkan pada yang syar'i, itu menunjukkan keabsahannya; karena tidak mungkin melarang sesuatu yang tidak dapat terjadi, berbeda jika diarahkan pada yang linguistik.

Al-Amidi berkata: yang dipilih adalah jika terdapat dalam penegasan, diarahkan pada yang syar'i; karena ia mendefinisikannya, dan jika terdapat dalam larangan, diarahkan pada yang linguistik; karena kemustahilan yang telah disebutkan[3], dan yang benar adalah yang pertama, dan ini didukung oleh pengalihan seperti sabda Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam–: دَعِي الصَّلَاةَ أَيَّامَ اقْرَائِكِ "Tinggalkan salat pada hari-hari haidmu"[4] – pada makna syar'i dengan kesepakatan meskipun itu dalam makna larangan.

وَفِي تَعَارُضِ الْمَجَازِ الرَّاجِحِ وَالْحَقِيقَةِ الْمَرْجُوحَةِ أَقْوَالٌ: ثَالِثُهَا الْمُخْتَارُ: مُجْمَلٌ

"Dan dalam pertentangan antara majaz yang lebih dominan dan hakikat yang kurang dominan, terdapat beberapa pendapat[5]: yang ketiga adalah yang dipilih: mujmal."

---

1 Imam Muslim, Abu Dawud, dan an-Nasa'i meriwayatkan dari Aisyah –semoga Allah meridhainya– bahwa ia berkata: Rasulullah berkata kepadaku suatu hari: "Wahai Aisyah, apakah kalian punya sesuatu?" Saya berkata: Wahai Rasulullah, kami tidak punya apa-apa, beliau berkata: "Maka sesungguhnya aku berpuasa." Lihat: *Shahih Muslim* dengan syarh an-Nawawi (8/34), *Badzlu al-Majhud* (11/3332-3334), *Sunan an-Nasa'i* (4/193).

2 Larangan berpuasa pada hari kurban terdapat dalam hadis marfu' yang diriwayatkan oleh al-Bukhari, Muslim, Ahmad, Malik, asy-Syafi'i, Abu Dawud, at-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan ad-Darimi; dari Abu Sa'id, Umar, Abu Hurairah, dan Ibnu Umar: bahwa Rasulullah melarang berpuasa pada dua hari, hari Idulfitri dan hari Iduladha, dan dalam riwayat al-Bukhari dan Ahmad: "Tidak ada puasa pada dua hari," dan dalam riwayat Muslim: "Tidak sah berpuasa pada dua hari." Lihat: *Shahih al-Bukhari* (1/233), cetakan Al-Mathba'ah al-'Utsmaniyyah, *Shahih Muslim* dengan syarh an-Nawawi (8/115), *Al-Muwaththa'* karya Imam Malik (hal. 200), cetakan Asy-Sya'b, *Musnad al-Imam Ahmad* (5/62, 66), *Sunan Abu Dawud* (1/563), *Tuhfat al-Ahwadzi* (3/579), *Sunan Ibnu Majah* (1/546), *Sunan ad-Darimi* (2/20), *Nail al-Authãr* (4/293), *Badã'i' al-Minan* (1/275).

3 Lihat: *Al-'Uddah* karya Abu Ya'la (1/143), *At-Tabshirah* karya asy-Syirazi (hal. 19), *Al-Mustashfã* karya al-Ghazali (1/357) dan seterusnya, *Al-Mahsul* karya ar-Razi (1/178), *Al-Ihkãm* karya al-Amidi (3/29-30), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/161), *Al-Musawwadah* (hal. 22), *Takhrij al-Furu' 'ala al-Ushul* karya az-Zanjani (hal. 123), *Syarh Tanqih al-Fushul* karya al-Qarafi (hal. 111-114), *Mi'rãj al-Minhãj* (1/277) dan seterusnya, *Syarh Mukhtashar ath-Thufi* (3/534), *Al-Ibhãj fi Syarh al-Minhãj* (1/365), *Nihãyat as-Sul* (1/311), *Manãhij al-'Uqul* (1/309), *Al-Ayãt al-Bayyinãt* karya al-'Abadi (3/115), *Fawãtih ar-Rahmut* (2/41), *Syarh al-Mahalli 'ala Jam' al-Jawãmi'* dengan hāsyiah al-Bannani (1/190).

4 Hadis ini diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dengan lafaz: bahwa Rasulullah –shallallahu 'alaihi wasallam– bersabda tentang wanita yang sedang istihadhah: "Ia meninggalkan salat pada hari-hari haidnya yang biasa ia haid, kemudian mandi dan berwudhu pada setiap salat." Lihat: *Sunan at-Tirmidzi* (1/220), dan diriwayatkan dengan lafaz serupa oleh Abu Dawud dalam *Sunan* (1/73), an-Nasa'i (1/81), Ibnu Majah dalam *Sunan*-nya (1/204), *Talkhish al-Habir* (1/170).

5 "Pendapat": hilang dari naskah (ك), dan ditetapkan dari matn yang dicetak dan syarh al-Mahalli. Lihat: *Mutun al-*

GAMBARAN masalah ini: bahwa penggunaan majaz menjadi lebih dominan daripada penggunaan hakikat, seperti pada "dābbah"; karena dalam bahasa itu mencakup segala yang bergerak, lalu dipindahkan dalam adat kepada keledai, dan menjadi sering hingga menjadi hakikat adat, dan penetapan awalnya menjadi majaz menurut adat; karena jarang digunakan di dalamnya. Dalam hal ini terdapat beberapa mazhab:

- Pertama: mendahulukan hakikat: dengan berpegang pada asal. Ini pendapat Abu Hanifah.
- Kedua: majaz; karena dominasinya, dan ini pendapat Abu Yusuf, serta dipilih oleh al-Qarafi[1]; karena yang tampak adalah yang dibebankan kepada yang dikenai kewajiban.
- Ketiga: terjadi pertentangan; karena masing-masing lebih dominan dari yang lain dari satu sisi, sebab kekuatan hakikat telah diimbangi oleh banyaknya penggunaan majaz, sehingga keduanya seimbang dan tidak diarahkan pada salah satunya kecuali dengan niat, dan ini yang dipilih oleh al-Baidhawi[2], diikuti oleh penulis, al-Hindi berkata: dan itu dikaitkan kepada asy-Syafi'i, dan tempat perselisihan adalah jika hakikat belum ditinggalkan; seperti jika seseorang berkata: "Aku akan minum dari air sungai ini," maka itu hakikat dalam minum langsung dengan mulut, dan jika ia mengambil dengan wadah lalu minum maka itu majaz, dan hakikat masih mungkin dimaksud; karena banyak penggembala[3] dan lainnya yang minum langsung dengan mulutnya[4].
- Adapun jika hakikat telah ditinggalkan dan tidak dimaksud dalam adat, maka tidak ada perbedaan antara Abu Hanifah dan Abu Yusuf dalam mendahulukan majaz; karena itu baik hakikat syar'i seperti salat, atau hakikat adat seperti dābbah, dan keduanya lebih didahulukan daripada hakikat linguistik, dan ar-Rafi'i berkata dalam *Kitab al-Imān*: majaz yang umum digunakan didahulukan atas hakikat yang jauh, seperti jika seseorang bersumpah tidak akan makan dari pohon ini, maka sumpah itu diarahkan pada makan dari buahnya, bukan daun dan rantingnya[5], berbeda jika ia bersumpah: tidak akan makan dari kambing ini; maka sumpah itu diarahkan pada dagingnya, susunya, dan daging anaknya; karena hakikatnya umum digunakan.

وَثُبُوْتُ حُكْمٍ يُمْكِنُ كَوْنُهُ مُرَادًا مِنْ خِطَابٍ. لَكِنْ مَجَازًا لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ الْمُرَادُ مِنْهُ. بَلْ يَبْقَى

Asānid wa al-Ushul (hal. 138), *Syarh al-Mahalli* dengan hāsyiah al-Bannani (1/190).

1 Lihat: *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 119) dan seterusnya, *Al-Qawā'id wa al-Fawā'id al-Ushuliyyah* (hal. 213) dan seterusnya.

2 Lihat: *Minhāj al-Wushul* karya al-Baidhawi (hal. 32), *Mi'rāj al-Minhāj* (1/241) dan seterusnya, *Al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj* (1/315) dan seterusnya, *Nihāyat as-Sul* (1/278) dan seterusnya.

3 "Penggembala": bentuk jamak dari "penggembala", yaitu yang menggembalakan ternak, menjaga, dan melindunginya, lihat: *Lisān al-'Arab* (14/325).

4 Dasar perselisihan dalam masalah ini: Az-Zarkasyi berkata dalam *Al-Bahr al-Muhith* (2/228): Mereka berkata: dan perselisihan dalam masalah ini kembali pada apakah majaz itu sebagai pengganti hakikat dalam hak pembicara atau dalam hukum? Jika majaz sebagai pengganti dalam hak pembicara, maka tidak ada persaingan antara asal dan pengganti, sehingga lafaz itu digunakan pada hakikatnya jika memungkinkan. Itulah yang saya maksud.

5 Meskipun daun dan ranting adalah hakikat; karena itu telah dimatikan sehingga sama sekali tidak dimaksud dalam adat. Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/228).

الْخِطَابُ عَلَى حَقِيْقَتِهِ. خِلَافًا لِلْكَرْخِي وَالْبِصْرِيِّ

"Dan keberadaan hukum yang mungkin menjadi maksud dari suatu perkataan. Namun majaz tidak menunjukkan bahwa itu yang dimaksud darinya. Bahkan perkataan itu tetap pada hakikatnya. Berbeda dengan pendapat al-Karkhi dan al-Bashri [1]."

INI termasuk masalah-masalah dalam *Al-Mahsul*[2], dan gambaran kasusnya adalah bahwa perkataan yang memiliki hakikat dan majaz, dan konsekuensi majaz telah terbukti dalam beberapa kasus dengan dalil, apakah itu menunjukkan bahwa yang dimaksud dari perkataan tersebut adalah majaz, sehingga tidak diarahkan pada hakikat, jika tidak maka akan mengakibatkan penggunaan lafaz pada hakikat dan majaznya sekaligus, atau tidak menunjukkan hal itu.

Contohnya: lafaz "mulāmasah" secara hakikat berarti sentuhan, secara majaz berarti hubungan intim, dan konsekuensi majaz telah terbukti dari ayat karena adanya konsensus tentang bolehnya tayamum bagi yang berhubungan intim, maka apakah itu menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan "mulāmasah" di dalamnya adalah hubungan intim? Sehingga tidak sah menjadikannya dalil bahwa sentuhan dengan tangan yang diperselisihkan juga demikian, maka al-Karkhi dari kalangan Hanafiyyah, dan al-Bashri dari kalangan Mu'tazilah berpendapat bahwa itu menunjukkan[3].

Qadhi Abdul Jabbar serta pengikutnya dalam *Al-Mahsul* berpendapat bahwa itu tidak menunjukkan[4], dan inti (67b) perselisihan adalah bahwa keberadaan konsekuensi majaz dalam suatu kasus dengan dalil mencegah pengalihan perkataan pada hakikatnya menurut satu pendapat, dan tidak mencegah menurut pendapat lain, dan ini yang benar; karena yang mendorong untuk memaksudkan hakikat dari lafaz ini lebih umum dan tidak ada yang menentangnya, maka tidak boleh mengalihkannya dari hakikat hanya dengan apa yang disebutkan.

Syaikh 'Alauddin bin an-Nafis[5] mengambil posisi tengah dalam kitabnya yang berjudul *Al-Idhāh*, ia berkata: seperti ini meskipun tidak menunjukkan hal itu, tetapi itu memberikan kemungkinan lebih kuat dengan mempertimbangkan majaz tersebut, sehingga demikian pula dalam masalah kita, dan itu ketika menunjukkan pengalihan lafaz pada salah satu makna majaznya menyebabkan pertimbangan majaz tersebut. Jika kamu mengetahui ini, ketahuilah bahwa masalah ini bercabang dari ketidakmungkinan penggunaan lafaz pada hakikat dan majaznya sekaligus sebagaimana dinyatakan oleh al-

1 "Dan al-Bashri": hilang dari naskah (ل), dan ditetapkan dari matn yang dicetak.

2 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/183).

3 Lihat: *Al-Mu'tamad* karya al-Bashri (1/300) dan seterusnya.

4 Lihat: *Al-Mahsul* karya Imam ar-Razi (1/183).

5 Ia adalah Ali bin Abi al-Hazm al-Qurasyi, ad-Dimasyqi al-Mishri, asy-Syafi'i, dikenal sebagai Ibnu an-Nafis, 'Alauddin, dokter yang turut berkontribusi dalam fikih, ushul, hadis, bahasa Arab, logika, sejarah, dan lainnya, karyanya ditulis dari hafalannya, ia menulis dalam bidang kedokteran, fikih, ushulnya, bahasa Arab, dialektika, dan bayan, dan murid-muridnya tersebar darinya. Ia wafat pada tahun 687 H di Mesir, mendekati usia delapan puluh. Di antara karyanya: *Asy-Syāmil fi ath-Thibb*, *Ar-Risālah al-Kāmiliyyah fi as-Sirah an-Nabawiyyah*, *Syarh at-Tanbih* karya asy-Syirazi dalam furu' fikih Syafi'i, *Thariq al-Fashāhah*, *Bughyat ath-Thālibin*, *Hujjat al-Mutathabbibin*, dan lainnya. Lihat biografinya di: *Al-Bidāyah wa an-Nihāyah* (13/313), *Syadzrāt adz-Dzahab* (5/401), *Al-A'lām* (4/271-272), *Mu'jam al-Mu'allifin* (7/58).

Asfahani[1] dan ini jelas; karena yang membolehkan hal itu akan mengarahkannya pada keduanya, dan menjadikan dalil itu sebagai qarinah untuk maksud majaz, dan dengan demikian seharusnya penulis mengingatkan tentang hal itu, jika tidak maka itu akan bertentangan dengan pilihannya sebelumnya, kemudian bukan kebiasaannya untuk membuat cabang pada pendapat yang lemah menurutnya.

1 Lihat: *Al-Kãsyif ʿan al-Mahsul* karya al-Asfahani (hal. 679), disertasi doktoral dengan nomor 3108; karena ia berkata: ... dan memaksudkan majaz dari perkataan tersebut meniscayakan bahwa perkataan tersebut tidak diarahkan pada hakikat, jika tidak maka akan mengakibatkan penggunaan satu lafaz pada hakikat dan majaznya sekaligus, dan itu batil; karena kami mendasarkan masalah ini pada kaidah ini. Itulah yang saya maksud.

KINAYAH DAN TA'RIDH

مَسْأَلَةٌ : اَلْكِنَايَةُ لَفْظٌ اُسْتُعْمِلَ فِيْ مَعْنَاهُ مُرَادًا مِنْهُ لَازِمُ الْمَعْنَى فَهِيَ حَقِيْقَةٌ فَإِنْ لَّمْ يُرَدِ الْمَعْنَى وَإِنَّمَا عُبِرَ بِالْمَلْزُوْمِ فَهُوَ مَجَازٌ

"Masalah: *Kinayah adalah lafaz yang digunakan dalam maknanya dengan dimaksudkan konsekuensi makna tersebut, maka itu adalah hakikat[1]. "Jika maknanya tidak dimaksud dan hanya diungkapkan dengan yang melazimkan, maka itu majaz"[2].*"

AHLI balaghah membaginya menjadi sharih, kinayah[3], dan ta'rid, dan banyak dari mereka berpendapat bahwa kinayah adalah hakikat[4], diikuti oleh Syaikh Izzuddin dalam *Kitab al-Majaz*[5], ia berkata: yang tampak bahwa kinayah bukan bagian dari majaz; karena itu digunakan pada apa yang ditetapkan untuknya, dan dimaksudkan untuk menunjukkan selainnya seperti fahwā al-khithāb[6], seperti pada: (Dan janganlah kamu

1 Dalam naskah (ك) tertulis "maka itu", dan apa yang kami tetapkan sesuai dengan matn yang dicetak dan syarh al-Mahalli. Lihat: *Mutun al-Asānid wa al-Ushul* (hal. 338).

2 Apa yang ada di antara tanda kutip hilang dari naskah (ك), dan ditetapkan dari matn dan syarh al-Mahalli.

3 Sharih menurut ahli ushul adalah: apa yang maksudnya terungkap dengan sendirinya, sehingga mencakup yang jelas dan yang ditentukan. Sedangkan kinayah menurut ahli ushul: lafaz yang maksud pembicara belum jelas dari segi lafaz, seperti dalam jual beli: "Aku serahkan kepadamu dengan harga sekian," dan dalam talak: "Kamu bebas," dan ini mencakup yang muhmal. Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/249).

4 Lihat penjelasan tentang kinayah dan pendapat ulama di dalamnya di: *Dalā'il al-I'jāz* karya al-Jurjani (hal. 425, 436) dan seterusnya, *Nihāyat al-Ijāz* karya ar-Razi (hal. 272) dan seterusnya, *Al-Isyārah ila al-Ijāz* (hal. 85), *Al-Fawā'id al-Musyawwiq ila 'Ulum al-Qur'ān* (hal. 123, 133), *Kasyf al-Asrār 'an Ushul al-Bazdawi* (1/66) dan seterusnya, *Al-Burhān fi 'Ulum al-Qur'ān* (2/300) dan seterusnya, *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/249) dan seterusnya, *Mu'tarak al-Aqrān* (1/166), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/199), *Fawātih ar-Rahmut* (1/226), *Ath-Thirāz* karya al-'Alawi (1/364, 379).

5 Lihat: *Al-Isyārah ila al-Ijāz* (hal. 85).

6 Demikian dalam *Al-Isyārah ila al-Ijāz* dan naskah tulis tangan. Yang benar: seperti fahwā al-khithāb: karena dalil al-khithāb menurut istilah ahli ushul lainnya adalah membatasi hukum yang disebutkan pada apa yang mencakupnya, dan hukum untuk yang tidak disebutkan bertentangan dengannya, dan mereka menyebutnya mafhum al-mukhālafah, dan ini bukan maksud Ibnu Abdus Salam dalam ungkapannya, seandainya itu yang dimaksud maka maknanya salah, tetapi ia bermaksud mafhum al-muwāfaqah, yang oleh ahli ushul disebut fahwā al-khithāb, yaitu menetapkan hukum

berkata kepada keduanya 'uf')[1], dan seperti larangan berkurban dengan yang buta atau pincang[2][3], penulis *At-Talkhish*[4] berkata: itu bukan hakikat dan bukan majaz[5].

Adapun penulis maka ia mengikuti ayahnya dalam pembagiannya menjadi hakikat dan majaz; jika kamu berkata: Zaid banyak abunya, jika kamu maksudkan maknanya untuk menunjukkan kemurahan hati, karena banyaknya abu dan memasak biasanya melazimkan hal itu, maka ini hakikat; karena kamu menggunakan lafaznya pada apa yang ditetapkan untuknya, dan hakikat demikian, baik penetapan itu dimaksudkan untuk dirinya sendiri atau untuk selainnya[6], dan jika kamu tidak maksudkan maknanya dan hanya mengungkapkan dengan yang melazimkan dan memaksudkan yang dilazimkan –seperti ketika kamu menggunakan banyaknya abu dan memaksudkan kemurahan hati– maka itu majaz karena digunakan pada selain yang ditetapkan untuknya, dan intinya bahwa hakikat di dalamnya adalah lafaz digunakan pada apa yang ditetapkan untuknya untuk menunjukkan selain yang ditetapkan, dan majaz di dalamnya adalah memaksudkan selain penetapannya baik dalam penggunaan maupun penunjukan, atau kita katakan: kadang dimaksudkan makna hakikat untuk menunjukkan makna majaz, maka itu hakikat, dan kadang dimaksudkan makna majaz karena penunjukan makna hakikat yang merupakan penetapan lafaz, maka itu termasuk jenis majaz.

وَالتَّعْرِيْضُ: لَفْظٌ اُسْتُعْمِلَ فِيْ مَعْنَاهُ لِيَلُوْحَ بِهِ غَيْرُهُ فَهُوَ حَقِيْقَةٌ أَيْضًا

yang disebutkan untuk yang tidak disebutkan dengan cara yang lebih utama, seperti mengharamkan memukul dari firman Allah Ta'ala: "Janganlah kamu berkata kepada keduanya 'uf'" dengan cara yang lebih utama.

Lihat penelitian masalah dalil al-khithāb dan fahwā al-khithāb di: *Al-Luma'* karya asy-Syirazi (hal. 25), *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adhud (2/172) dan seterusnya, *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 53) dan seterusnya, *Mi'rāj al-Minhāj* (1/275) dan seterusnya, *Kasyf al-Asrār 'an Ushul al-Bazdawi* (2/253), *Al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj* (1/365) dan seterusnya, *Nihāyat as-Sul* (1/313), *Al-Mahalli 'ala Jam' al-Jawāmi'* dengan hāsyiah al-Bannani (1/244).

1 Al-Isra', ayat 23.

2 Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Ibnu Majah, Ahmad dalam *Musnad*-nya, dan Malik dalam *Al-Muwaththa'* dari al-Bara' bin 'Azib, dan hadis ini telah disebutkan secara lengkap sebelumnya, lihat (hal. 1).

3 Demikian pula Imam ar-Razi berkata dalam *Nihāyat al-Ijāz* (hal. 272): Kinayah: bukan bagian dari majaz, penjelasannya bahwa kinayah adalah menyebutkan sebuah lafaz dan menunjukkan dengan maknanya makna kedua yang menjadi maksud, dan jika kamu menunjukkan maksud dengan makna lafaz, maka maknanya harus dipertimbangkan, dan jika dipertimbangkan, maka lafaz itu tidak dipindahkan dari penetapannya, sehingga tidak menjadi majaz. Itulah yang saya maksud.

4 Ia adalah Muhammad bin Abdurrahman bin Umar bin Ahmad bin Muhammad bin Abdul Karim (al-Qazwini asy-Syafi'i), Jalaluddin, ahli fikih, ushul, hadis, adab, ahli bahasa Arab, makna, dan bayan, penyair, turut berkontribusi dalam ilmu lain. Lahir pada tahun 566 H, belajar fikih dari ayahnya, mempelajari ushul dari al-Irbili, tinggal di Romawi bersama ayahnya, mendalami berbagai ilmu, mendengar hadis dari Abu al-Abbas al-Faruqi dan lainnya, menjadi khatib di Damaskus lalu menjadi hakim, kemudian pindah ke Mesir dan tinggal di sana sekitar sebelas tahun, lalu dipindahkan menjadi hakim di Syam, wafat di Damaskus pada tahun 739 H. Di antara karyanya: *Talkhish Miftāh al-'Ulum* karya as-Sakaki, *Al-Idhāh fi al-Ma'āni wa al-Bayān*, *Asy-Syadzr al-Murjāni fi Syi'r al-Arjāni*. Lihat biografinya di: *Al-Bidāyah wa an-Nihāyah* (14/185), *Syadzrāt adz-Dzahab* (6/123-124), *Al-Badr ath-Thāli'* (2/183-184), *Kasyf adh-Dhunun* (1/210, 473).

5 Lihat: *Talkhish al-Miftāh* karya al-Qazwini (hal. 337, 346), dan ini pendapat as-Sakaki dalam *Miftāh al-'Ulum*.

6 Maka penunjukan pada makna asal melalui penetapan, dan pada yang dilazimkan melalui perpindahan pikiran dari yang melazimkan ke yang dilazimkan, seperti perkataan mereka: panjang pedangnya, kinayah tentang tinggi badan, karena pedang orang tinggi biasanya panjang menurut kebiasaan, dan dengan ini itu hakikat, karena digunakan dalam maknanya, dan jika yang dimaksud adalah yang dilazimkan maka tidak ada pertentangan di antara keduanya. Lihat: *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/200).

"Dan ta'rid: lafaz yang digunakan dalam maknanya untuk menyinggung selainnya[1], maka itu juga hakikat."

TA'RID[2] maksudnya adalah penggunaannya pada makna hakikat; agar menyinggung tujuan lain yang menjadi maksud, dinamakan ta'rid; karena maknanya dipahami dari sisi lafaz, yaitu dari sampingnya[3], maka itu menyerupai kinayah[4] jika yang dimaksud adalah hakikat, dan itu lebih khusus daripada hakikat: karena hakikat dimaksudkan sebagaimana adanya, dan ta'rid tidak meliputi majaz, berbeda dengan kinayah jika yang dimaksud adalah hakikat, seperti perkataan Nabi Ibrahim al-Khalil –'alaihissalam–: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذَا "Bahkan yang melakukannya adalah yang besar ini"[5], maksudnya bahwa berhala besar marah karena berhala kecil disembah sehingga memecahkannya, demikian pula Allah marah jika hamba-Nya disembah selain Dia, maka lafaz ini tampak digunakan dalam maknanya, tetapi pendengar menyinggung selainnya darinya[6].

Faedah:

Disebutkan dalam *Al-Burhãn fi 'Ulum al-Qur'ãn* bahwa jenis kinayah yang terdapat dalam Al-Qur'an terbagi menjadi sepuluh jenis, yang terakhir (68a): seseorang mengambil sebuah kalimat yang maknanya bertentangan dengan yang tampak, lalu mengambil intisarinya tanpa mempertimbangkan bagian-bagiannya sebagai hakikat atau majaz, kemudian mengungkapkan maksudnya dengannya, dan kinayah ini disimpulkan oleh az-Zamakhsyari dan ia mengaplikasikannya pada firman Allah Ta'ala: اسْتَوٰى الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ "Ar-Rahman di atas 'Arsy bersemayam"[7]; karena itu kinayah tentang kekuasaan; sebab bersemayam[8] di atas singgasana tidak terjadi kecuali dengan kekuasaan, maka mereka menjadikannya kinayah tentangnya, dan seperti firman Allah Ta'ala: قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا "Dan bumi seluruhnya dalam genggaman-Nya pada hari kiamat"[9], itu kinayah tentang keagungan dan kemuliaan-Nya tanpa mengarah pada genggaman dan tangan kanan

1 Dalam matn yang dicetak: "untuk menyinggung selainnya".

2 Ta'rid dalam bahasa: lawan dari tashrih. Lihat: *Al-Mu'jam al-Wasith* (2/616). Imam ar-Razi berkata dalam *Mafãtih al-Ghaib* (6/430): Maknanya adalah menempatkan dalam perkataan sesuatu yang dapat menunjukkan maksudnya, dan dapat menunjukkan selain maksudnya, tetapi petunjuknya pada sisi maksud lebih sempurna dan lebih dominan. Asalnya dari sisi sesuatu, yaitu sampingnya, seolah-olah ia mengelilinginya, dan tidak menampakkannya. Itulah yang saya maksud.

3 Lihat penjelasan tentang ta'rid di: *Al-Fawã'id al-Musyawwiq ila 'Ulum al-Qur'ãn* (hal. 313) dan seterusnya, *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/251) dan seterusnya, *Al-Burhãn fi 'Ulum al-Qur'ãn* (2/311) dan seterusnya, *Ath-Thirãz* (1/380, 399), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/202) dan seterusnya, *Al-Mahalli 'ala Jam' al-Jawãmi'* dengan hāsyiah al-Bannani (1/192).

4 Perbedaan antara kinayah dan ta'rid: Ar-Razi berkata dalam tafsirnya: Perbedaan antara kinayah dan ta'rid: bahwa kinayah adalah menyebutkan sesuatu dengan menyebutkan konsekuensinya, seperti perkataanmu: si fulan panjang pedangnya, banyak abunya. Sedangkan ta'rid: menyebutkan perkataan yang dapat mengandung maksudmu, dan dapat mengandung selain maksudmu, tetapi qarinah keadaanmu menegaskan pengalihannya pada maksudmu. Lihat: *Mafãtih al-Ghaib (At-Tafsir al-Kabir)* (6/430), dan lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/251).

5 Surat Al-Anbiya', ayat 63.

6 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/252), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/202).

7 Surat Thaha, ayat 5. Ungkapan az-Zamakhsyari: Ketika bersemayam di atas 'Arsy –dan itu adalah singgasana kekuasaan– merupakan sesuatu yang sepadan dengan kekuasaan, mereka menjadikannya kinayah tentang kekuasaan, maka mereka berkata: fulan bersemayam di atas 'Arsy, maksudnya berkuasa, meskipun ia tidak duduk di singgasana sama sekali. Lihat: *Al-Kasyãf* karya az-Zamakhsyari (2/35).

8 Dalam naskah (ل) tertulis "penyelidikan", dan apa yang kami tetapkan sesuai dengan *Al-Burhãn*.

9 Surat Az-Zumar, ayat 67.

sebagai hakikat atau majaz, dan Imam Fakhruddin keberatan terhadap kekuasaan, karena itu membuka pintu penafsiran Bathiniyyah: sehingga mereka bisa berkata maksud dari فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ "Lepaskan kedua sandalmu"[1] adalah tenggelam dalam pengabdian tanpa mengarah pada sandal dan melepasnya, demikian pula pada yang serupa[2], dan ini ditolak: karena kinayah ini hanya dilakukan jika ada dalil yang menunjukkan tidak dijalankannya lafaz pada yang tampak dengan qarinah yang mengindikasikan bahwa itu yang dimaksud, seperti pada contoh-contoh sebelumnya, berbeda dengan melepas sandal dan sejenisnya[3].

1 Surat Thaha, ayat 12.

2 Lihat: *Mafãtih al-Ghaib* karya Imam ar-Razi (20/526).

3 Lihat: *Al-Burhãn fi 'Ulum al-Qur'ãn* karya az-Zarkasyi (2/309).

BAB HURUF

الْحُـرُوْفُ

"Huruf"

YANG dimaksud dengan "huruf" dalam hal ini adalah huruf-huruf yang perlu diketahui oleh ahli fikih[1], dan bukan yang dimaksud di sini adalah huruf sebagai lawan dari isim dan fi'il, melainkan isim, zarf, dan huruf yang sering digunakan, sehingga disebut "huruf" karena itu adalah bagian dari kalam, dari sisi penyebutan bagian untuk maksud keseluruhan. Ini adalah istilah ahli ushul dan fikih[2], maka penulis mengikuti istilah tersebut.

Tidak semua kata yang disebutkannya adalah huruf, karena itu Imam al-Haramain dalam *Al-Burhan* memasukkan "ma" dalam huruf meskipun ia menyatakan bahwa itu isim[3], demikian pula yang dilakukan Qadhi al-Husain dalam masalah: **Contoh:** (أي عبدي ضربك) – "Budakku yang mana yang memukulmu," saya berkata: bahkan Sibawaih, imam tata bahasa, telah mengungkapkan demikian.

Al-Saffar berkata dalam *Syarh Sibawaih*: Sibawaih menyebutnya pada isim dan fi'il, berdasarkan perkataannya: (ولم يسكنوا آخر الحرف) – "Dan mereka tidak menjadikan akhir huruf sebagai sukun," maksudnya fi'il madhi; karena ada sebagian dari apa yang ada pada mudhari', yang dimaksud dengan huruf adalah fi'il madhi, dan ia berkata tentang firman Allah Ta'ala: فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِّيْثَاقَهُمْ – "Maka karena mereka melanggar janji mereka"[4]: maka "ma" tidak mencegah "ba'" dari beroperasi pada huruf karena kekurangan, dan itu adalah isim. Selesai.

1Az-Zarkasyi –semoga Allah merahmatinya– berkata dalam *Al-Bahr al-Muhith* (2/253): Ahli ushul membutuhkannya; karena itu termasuk kalam Arab, dan hukum-hukum fikih berbeda karena perbedaan maknanya, Ibnu as-Sayyid an-Nahwi berkata, memberitahu tentang orang yang memahami tujuan dan maksudnya: bahwa metode fikih membutuhkan ilmu adab dan didasarkan pada kaidah kalam Arab, seperti perkataan Abu al-Aswad: **Contoh:** *"Fa-in la yakunha aw takunhu fa-innahu akhuha ghadzatha ummuhu bilabaniha"* – "Jika bukan dia atau bukan kamu, maka ia saudaranya, yang disusui ibunya dengan susunya." Lihat: *Al-Inshaf fi at-Tanbih 'ala al-Ma'ani wa al-Asbab allati Awjabat al-Ikhtilaf* (hal. 29), cetakan Dar al-Fikr, cetakan ketiga 1407 H/1987 M.

2 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/253), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/228).

3 Lihat: *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/184, 185).

4 Surat An-Nisa', ayat 155.

أَحَدُهَا : إِذَنْ قَالَ سِيبَوَيْهِ : لِلْجَوَابِ وَالْجَزَاءِ . قَالَ الشَّلَوْبِيْنُ : دَائِمًا وَقَالَ الْفَارِسِيُّ: غَالِبًا

"Salah satunya[1]: "idzan," Sibawaih berkata: untuk jawaban dan pembalasan. Asy-Syalubin berkata: selalu, dan al-Farisi berkata: pada umumnya."

"IDZAN," maknanya adalah jawaban dan pembalasan[2], jika seseorang berkata: **Contoh:** (أنا صديقك) – "Aku temanmu," lalu kamu berkata: (إذن أكرمك) – "Maka aku akan memuliakanmu," maka kamu telah menjawabnya dan menjadikan pemuliaanmu kepadanya sebagai balasan atas niatnya. Az-Zajjaj[3] berkata: tafsirnya: (إن كان الأمر كما ذكرت فأنا أكرمك) – "Jika keadaannya seperti yang kamu sebutkan maka aku akan memuliakanmu"[4], sehingga "idzan" menggantikan penyebutan syarat dalam jawaban sebagaimana "naʿam" menggantikan penyebutan apa yang ditanyakan dalam jawaban, maka itu menunjukkan dua makna: pertama: jawaban atas perkataannya, kedua: balasan atas perbuatannya.

Ketahuilah bahwa yang menyebutkan keduanya adalah pernyataan tegas Sibawaih, dan terjadi perbedaan pendapat di dalamnya. Sekelompok orang termasuk asy-Syalubin[5] mengambil sesuai yang tampak, ia berkata: bahwa itu selalu untuk keduanya di setiap tempat, dan berusaha menjelaskan apa yang samar di dalamnya[6]. Al-Farisi berpendapat bahwa itu bisa untuk keduanya dan itu yang lebih sering, dan bisa murni untuk jawaban saja, seperti perkataanmu: أحبك – "Aku mencintaimu," lalu kamu berkata: إذن أظنك صادقا – "Maka aku kira kamu jujur," maka tidak terbayang di sini adanya pembalasan, dan ia mengarahkan perkataan Sibawaih pada hal itu, sebagaimana ia berkata tentang "naʿam": bahwa itu janji dan pembuktian dengan mempertimbangkan dua keadaan.

Sebagian ulama muta'akhkhir berkata: "idzan" meskipun menunjukkan bahwa apa yang ada setelahnya sebagai akibat dari apa yang sebelumnya dengan dua cara: pertama: menunjukkan pembentukan hubungan dan syarat sehingga hubungan itu tidak dipahami tanpanya pada keadaan kedua, jika kamu berkata: أزورك – "Aku mengunjungimu," lalu saya berkata: إذن أزورك – "Maka aku mengunjungimu," jika kamu bermaksud menjadikan

---

1 "Salah satunya": hilang dari naskah (ﻉ), dan ditetapkan dari matn yang dicetak.

2 Lihat: *Al-Kitab* karya Sibawaih (4/234), *Al-Jana ad-Dani* (hal. 364), *Maʿani al-Qur'an* karya az-Zajjaj (2/62-63), *Maʿani al-Huruf* (hal. 117), *Mughni al-Labib* (1/20) dan seterusnya, *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/318), *Al-Burhan fi ʿUlum al-Qur'an* (4/187), *Al-Itqan fi ʿUlum al-Qur'an* karya as-Suyuthi (1/150).

3 Ia adalah Abu Ishaq, Ibrahim bin as-Sari bin Sahl, ahli tata bahasa, adab, dan bahasa, lahir pada tahun 241 H. Di antara gurunya: al-Mubarrad dan Tsaʿlab. Di antara muridnya: Abu Ali al-Farisi, Abu al-Qasim az-Zajjaji, al-Qasim bin Ubaidillah al-Wazir. Wafat pada tahun 311 H. Di antara karyanya: *Maʿani al-Qur'an*, *Al-Isytiqaq*, *Syarh Abiyat Sibawaih*. Lihat biografinya di: *Syadzrat adz-Dzahab* (2/259), *Bughyat al-Wuʿah* (1/411), *Inbah ar-Ruwah* (1/159), *Muʿjam al-Udaba'* (1/130).

4 Lihat: *Maʿani al-Qur'an* karya az-Zajjaj (2/63), cetakan ʿAlam al-Kutub, cetakan pertama 1408 H/1988 M. Ungkapannya: Tafsir "idzan": jika keadaannya seperti yang kamu sebutkan atau seperti yang terjadi. Seseorang berkata: **Contoh:** "*Zaid yashiru ilaik*" "Zaid akan mendatangimu," lalu kamu menjawab: "*Idzan ukrimuh*" – "Maka aku akan memuliakannya," tafsirnya: "*Inkana al-amru ʿala ma tashifwaqaʿa ikramuh*" – "Jika keadaannya seperti yang kamu gambarkan, maka pemuliaannya akan terjadi," karena "aku akan memuliakannya" terkandung setelah "*idzan*," maknanya: "*Ikramuk waqiʿ in kana al-amru kama qult*" – "Pemuliaanmu akan terjadi jika keadaannya seperti yang kamu katakan."

5 Ia adalah Umar bin Muhammad bin Umar, al-Andalusi, Abu Ali al-Azdi, asy-Syabili an-Nahwi, imam bahasa Arab pada masanya, dan "asy-Syalubin" dalam bahasa Andalusia: yang putih dan pirang. Di antara karyanya: *Taʿliq ʿala Kitab Sibawaih*, dua syarh pada *Al-Juzuliyyah*, dan *At-Tawkah fi an-Nahw*. Wafat pada tahun 645 H. Lihat biografinya di: *Syadzrat adz-Dzahab* (5/232), *Bughyat al-Wuʿah* (2/224), *Inbah ar-Ruwah* (2/332).

6 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* karya al-Muradi (hal. 364).

perbuatannya sebagai syarat untuk perbuatanmu, dan pembentukan sebab[1] pada keadaan kedua karena keharusan bahwa itu dalam jawaban dan dengan aktualitas pada waktu yang akan datang.

Kedua: menjadi penegas jawaban yang terkait dengan yang sebelumnya, atau pemberi peringatan (68b) tentang sebab yang terjadi pada saat itu, seperti[2]: أتيك إن آتيتني إذن – "Jika kamu mendatangiku, maka aku akan mendatangimu," dan والله إذن افعل – "Demi Allah, maka aku akan melakukannya," dan إذن أظنك صادقا – "Maka aku kira kamu jujur," kamu katakan kepada yang berbicara kepadamu, jika "idzan" dihapus[3], hubungan itu tetap dipahami, dan jika dengan makna ini maka dalam masuknya pada kalimat yang jelas, seperti: إن يقم زيد إذن عمرو قائم – "Jika Zaid berdiri, maka Amr berdiri," –perlu diteliti, dan yang tampak adalah boleh[4].

الثَّانِي: إِنْ لِلشُّرُوطِ وَالنَّفْيِ وَالزِّيَادَةِ

"Kedua: "In" untuk syarat, penafian, dan penegasan."

PENGGUNAAN "in" untuk syarat adalah yang paling dominan[5], dan "in" merupakan induk dari alat-alat syarat. Penggunaannya untuk penafian dengan makna "ma", seperti: إن زيد قائما – "Zaid tidak berdiri," kadang bersifat beroperasi, mengangkat isim dan menashabkan khabar menurut pendapat ahli Kufah, seperti dalam bacaan Sa'id bin Jubair[6]: إِنَّ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ عِبَادٌ اَمْثَالُكُمْ – "Sesungguhnya yang kamu seru selain Allah adalah hamba-hamba seperti kamu"[7]. Kadang tidak beroperasi, dan ini banyak terjadi, seperti firman Allah Ta'ala: اِنِ الْكٰفِرُوْنَ اِلَّا فِيْ غُرُوْرٍ – "Sesungguhnya orang-orang kafir hanyalah

1 Dalam naskah (ك) "pembentukan kemauan", dan apa yang kami tetapkan sesuai dengan *Al-Jana ad-Dani* karya al-Muradi.

2 Dalam naskah (ك) "pada sebab yang dijadikan pada saat itu dengan jawaban", dan itu salah. Apa yang kami tetapkan sesuai dengan *Al-Jana ad-Dani*.

3 Dalam naskah (ك) "jika kamu keluarkan", dan apa yang kami tetapkan sesuai dengan *Al-Jana ad-Dani*.

4 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* karya al-Muradi (hal. 364-365), cetakan Dar al-Afaq al-Jadidah, Beirut.

5 Penggunaannya untuk syarat seperti firman Allah Ta'ala: "*In yantahu yughfar lahum ma qad salaf*" – "Jika mereka berhenti, maka akan diampuni apa yang telah lalu," (Al-Anfal: 38). Lihat: *Al-Jana ad-Dani* karya al-Muradi (hal. 207) dan seterusnya, *Al-Azhiyyah* karya al-Harawi (hal. 54) dan seterusnya, *Mughni al-Labib* (1/22), *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (4/215), *Al-Itqan* karya as-Suyuthi (1/104-105).

6 Sa'id bin Jubair bin Hisyam al-Kufi, al-Asadi, maula mereka, Abu Abdillah, salah satu tokoh besar tabi'in dan terdepan di kalangan mereka dalam tafsir, hadis, fikih, ibadah, dan kezuhudan. Ia dibunuh oleh al-Hajjaj secara zalim pada tahun 95 H. Lihat biografinya di: *Tahdhib al-Asma' wa al-Lughat* (1/216), *Syadzrat adz-Dzahab* (1/108), *Al-Ma'arif* (hal. 44).

7 Surat Al-A'raf, ayat 194. Bacaan Sa'id bin Jubair dengan "in" yang diringankan dan diberi kasrah karena bertemunya dua huruf sukun, serta "ibadan" dengan tanwin dan "amthalakum", dan Ibnu Jinni menjelaskannya bahwa "in" di sini berfungsi menafikan, beroperasi seperti "ma" ala Hijaz, ini adalah mazhab al-Kisa'i dan sebagian ahli Kufah, maknanya: "*Ma alladzina tad'una min duni Allahi 'ibadan amthalakum*" – "Yang kamu seru selain Allah bukan hamba-hamba seperti kamu," yaitu mereka adalah batu dan kayu, padahal kamu menyembah sesuatu yang lebih rendah darimu. Al-Qurthubi mengutip dari an-Nahhas bahwa ia berkata: bacaan ini tidak seharusnya digunakan karena tiga alasan: pertama, bertentangan dengan mushaf mayoritas; kedua, Sibawaih lebih memilih raf' pada khabar "in" jika bermakna "ma", sehingga ia berkata: "*In Zaid muntaliq*" – "Zaid tidak pergi"; karena operasi "ma" lemah, dan "in" dengan maknanya lebih lemah; ketiga, al-Kisa'i berpendapat bahwa "in" dalam bahasa Arab jarang bermakna "ma" kecuali diikuti oleh afirmasi, seperti firman Allah Ta'ala: "*In al-kafiruna illa fi ghurur*" – "Sesungguhnya orang-orang kafir hanyalah dalam kesesatan," (Al-Mulk: 20). Lihat: *Tafsir al-Qurthubi* (4/2778-2779), *Ruh al-Ma'ani* karya al-Alusi (4/194).

dalam kesesatan"[1], dan إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ – "Tidak ada satu jiwa pun melainkan ada yang menjaganya"[2].

Sebagian mengklaim bahwa "in" tidak digunakan untuk penafian kecuali diikuti oleh "illa" atau "lama" yang diberi tasydid dengan makna "illa". Namun, ini dibantah oleh firman Allah Ta'ala: إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَٰذَا – "Kalian tidak memiliki bukti atas hal ini"[3], dan وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ – "Aku tidak tahu, barangkali itu suatu cobaan"[4].

Penggunaannya untuk penegasan lebih sering terjadi setelah "ma" yang berfungsi menafikan, untuk menguatkan penafian, seperti: ما إن زيد قائم – "Zaid benar-benar tidak berdiri"[5]. Ibnu al-Hajib mengklaim bahwa "in" dapat digunakan untuk penegasan setelah "lama" yang bermakna afirmatif, namun ini keliru, karena yang dimaksud adalah "in" yang terbuka (bukan yang diberi tasydid).

Catatan: Penulis tidak menyebutkan "in" yang diberi tasydid dan penggunaannya untuk menunjukkan alasan, dan ia menyebutkannya dalam bab qiyas pada pembahasan jalur sebab. Sepertinya ia merasa cukup dengan pembahasan di sana. Ibnu al-Anbari[ss6] menyinggungnya dalam permasalahan yang ditanyakan kepadanya terkait sabda Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam–: إِنَّهَا مِنَ الطَّرَافَيْنِ عَلَيْكُمْ – "Sesungguhnya itu dari dua sisi atas kalian"[ss]. Ia berkata: tidak ada konsensus bahwa "in" di sini menunjukkan alasan, melainkan untuk penegasan, dengan makna "ya" tanpa keraguan, dan alasan itu diperoleh dari konteks thawaf, bukan dari "inna".

الثَّالِثُ : أَوْ لِلشَّكِّ وَالْإِبْهَامِ وَالتَّخْيِيرِ وَمُطْلَقِ الْجَمْعِ وَالتَّقْسِيمِ وَبِمَعْنَى إِلَى وَالْإِضْرَابِ كَبَلْ. قَالَ الْحَرِيرِيُّ: وَالتَّقْرِيبِ نَحْوُ: مَا أَدْرِي أَسَلَّمَ أَوْ وَدَّعَ

"Ketiga: "Aw"[8] *untuk keraguan, ketidakjelasan, pilihan, pengumpulan mutlak, pembagian, dengan makna "ila"*[9]*, dan peralihan seperti "bal". Al-Hariri berkata: juga untuk pendekatan, seperti:* ما أدري أسلم أر ودع – *"Aku tidak tahu apakah ia menyapa atau mengucapkan salam perpisahan."*

1 Surat Al-Mulk, ayat 20.

2 Surat Ath-Thariq, ayat 4.

3 Surat Yunus, ayat 68.

4 Surat Al-Anbiya', ayat 111.

5 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/278).

6 Ia adalah Abu Bakr Muhammad bin al-Qasim bin Basyar, imam dalam bahasa dan qira'at, lahir pada tahun 271 H. Di antara gurunya: ayahnya dan Tsa'lab. Di antara karyanya: *Gharib al-Hadith*, *Al-Adhdad*, dan *Al-Hafi fi an-Nahw*. Wafat pada tahun 328 H. Lihat biografinya di: *Wafayat al-A'yan* (1/443) dan seterusnya, *Al-Madaris an-Nahwiyyah* (hal. 238).

7 Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Ibnu Majah, ad-Darquthni, al-Baihaqi, Malik dalam *Al-Muwaththa'*, dan lainnya dari Abu Qatadah –semoga Allah meridhainya– secara marfu'. At-Tirmidzi berkata: ini hadis hasan shahih.

8 Lihat makna "aw" di: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 227-232), *Rashf al-Mabani* (hal. 4, 131-132), *Al-Azhiyyah* (hal. 111-121), *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/140), *Al-Mufashshal* (hal. 304) dan seterusnya, *Mughni al-Labib* (1/61-68), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/97-98), *Kasyf al-Asrar 'an Ushul al-Bazdawi* (2/134) dan seterusnya, *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 91), *Nasamat al-Ashar* karya Ibnu 'Abidin (hal. 124), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/278), *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (4/209), *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (2/175-178), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/263) dan seterusnya, *Fawatih ar-Rahmut* (1/238) dan seterusnya, *Hasyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/193).

9 "Ila": hilang dari naskah (ك), dan ditetapkan dari matn yang dicetak dan syarh al-Mahalli.

CONTOH keraguan: قام زيد أو عمرو – "Zaid atau Amr yang berdiri," ketika kamu tidak tahu siapa di antara keduanya yang berdiri. Termasuk di dalamnya firman Allah: ولبثوا يوما أو بعض يوم – "Dan mereka tinggal sehari atau sebagian hari"[1]. Perbedaan antara "aw" dan "imma" ketika digunakan untuk keraguan adalah: kalimat dengan "imma" pasti dibangun atas keraguan, sedangkan "aw" tidak demikian, kadang kalimat awalnya tidak dibangun atas keraguan sehingga mirip "imma", dan kadang pembicara awalnya membangun kalimatnya atas keyakinan lalu keraguan muncul.

Contoh ketidakjelasan: قام زيد أو عمرو – "Zaid atau Amr yang berdiri," ketika kamu tahu siapa yang berdiri di antara keduanya, tetapi sengaja membuatnya samar bagi pendengar. Termasuk di dalamnya firman Allah: وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ – "Dan sesungguhnya kami atau kalian pasti berada di atas petunjuk atau dalam kesesatan yang nyata"[2]. Perbedaan antara keduanya: keraguan berasal dari pembicara, sedangkan ketidakjelasan berasal dari pendengar. Al-Qarafi membolehkan dalam ketidakjelasan untuk membaca dengan "aw" (dengan waw) atau "au" (dengan ya) karena tujuannya untuk membingungkan pendengar[3].

Contoh pilihan: terjadi setelah perintah, dan dikatakan: yang mencegah penggabungan, seperti: تزوج هندا أو أختها – "Nikahi Hind atau saudarinya," dan خذ من مالي درهما أو دينارا – "Ambil dari hartaku satu dirham atau satu dinar." Tafsiran kedua ini dipertanyakan dengan contoh ayat tentang kaffarah dan fidyah, karena memungkinkan penggabungan dalam pilihan. Penulis *Al-Basith*[4] dari kalangan ahli tata bahasa menjawab bahwa penggabungan dilarang dalam hal yang dilarang, karena salah satunya menjadi tujuan perintah, sedangkan yang lain tetap terlarang sehingga tidak boleh dilakukan. Namun, dalam kaffarah, penggabungan tidak dilarang karena seseorang boleh melakukan yang lebih dari kewajiban sebagai bentuk kebaikan, dan tidak ada larangan untuk berbuat baik. Penulis tidak menyebutkan kebolehan (ibahah), padahal sebagian ulama membedakan antara kebolehan dan pilihan, dengan mengatakan kebolehan memungkinkan penggabungan, seperti: اصحب العلماء أو الزهاد – "Bergaullah dengan para ulama atau orang-orang zuhud," sedangkan pilihan mencegah penggabungan, seperti: خذ الثوب أو الدينار – "Ambil kain atau dinar." Namun, yang tampak, keduanya satu kategori, karena hakikat kebolehan adalah pilihan, dan larangan penggabungan dalam "kain atau dinar" karena petunjuk adat, bukan makna lafaz itu sendiri, sebagaimana penggabungan antara bergaul dengan ulama dan orang zuhud (96a) adalah bentuk kesempurnaan, bukan kekurangan[5].

---

1 Surat Al-Mu'minun, ayat 113.

2 Surat Saba', ayat 24.

3 Lihat: *Syarh Tanqih al-Fushul* karya al-Qarafi (hal. 110).

4 Penulis *Al-Basith* adalah Hasan bin Muhammad Syarf Syah al-Husaini al-Istrabadhi al-Mawshili asy-Syafi'i, Abu al-Fadha'il Ruknuddin, Abu Muhammad, ulama yang berkompeten dalam tata bahasa, morfologi, fikih, logika, kedokteran, teologi, dan ushul. Ia belajar dari an-Nashir ath-Thusi dan memperoleh banyak ilmu darinya. Ia datang ke Mosul dan menjadi pengajar di Madrasah an-Nuriyyah. Wafat di Mosul pada tahun 715 H. Di antara karyanya: *Syarh Muqaddimah Ibnu al-Hajib* yang dikenal sebagai *Al-Kafiyyah*, dengan tiga syarh: besar, sedang, dan kecil; *Syarh al-Hawi ash-Shaghir* karya al-Qazwini dalam cabang fikih Syafi'i; *Syarh asy-Syafiyyah* karya Ibnu al-Hajib dalam morfologi; *Syarh Qawa'id al-'Aqa'id* karya al-Ghazali; dan *Syarh al-Mathali'* dalam logika. Lihat biografinya di: *Ad-Durar al-Kaminah* (2/67-116), *An-Nujum az-Zahirah* (9/231), *Syadzrat adz-Dzahab* (6/35-48), *Al-A'lam* (5/212), *Mu'jam al-Mu'allifin* (4/283).

5 Az-Zarkasyi mengutip dalam *Al-Bahr al-Muhith* (2/281) dari Ibnu al-Khasysyab yang berkata: Maknanya dalam perintah adalah pilihan, sedangkan kebolehan muncul setelahnya, bukan keluar dari fungsi aslinya, karena jika seseorang hanya bergaul dengan salah satu, ia telah mematuhi, dan karena bergaul dengan masing-masing termasuk dalam bergaul dengan yang lain, maka boleh menggabungkan keduanya, seolah dikatakan: "Aku izinkan kamu bergaul dengan kelompok ini." Sebaliknya, jika menggunakan "waw", seperti: "*Jalis al-Hasan wa Ibna Sirin*" – "Duduklah bersama al-Hasan dan Ibnu Sirin," maka kepatuhan hanya dengan menggabungkan keduanya. Pahami perbedaan antara keduanya.

Perbedaan antara kebolehan dan pilihan dengan makna lain "aw" adalah: kebolehan dan pilihan digunakan dalam perintah, sedangkan keraguan, ketidakjelasan, dan pembagian digunakan dalam pemberitaan. Jika "aw" muncul setelah larangan, maka keduanya wajib dihindari, seperti firman Allah: وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا – "Dan jangan taat kepada orang yang berdosa atau orang yang sangat kufur di antara mereka"[1], artinya jangan taat kepada salah satu dari keduanya, karena jika menggabungkan keduanya, maka larangan itu dilanggar dua kali. Dalam *Al-Irtisyaf* disebutkan: jika dilarang dari yang dibolehkan, maka semua yang dibolehkan harus dihindari, menurut kesepakatan ahli tata bahasa, seperti: "Dan jangan melampaui batas kepada orang yang berdosa atau orang yang sangat kufur di antara mereka." Jika dilarang dari yang dipilih, as-Sairafi berpendapat semua harus dihindari, sedangkan Ibnu Kaisan[2] berpendapat boleh larangan hanya pada satu atau pada semua. Selesai.

Contoh pengumpulan mutlak: seperti "waw", dalam firman Allah: أَوْ يَزِيْدُوْنَ – "Atau mereka menambah"[3], ini pendapat ahli Kufah. الكلمة: اسم أو فعل أو حرف – "Kata itu: isim, fi'il, atau huruf." Ibnu Malik mengganti pembagian dengan pemisahan murni[4], maksudnya tanpa makna sebelumnya, dan memberikan contoh dengan firman Allah: كُوْنُوْا هُوْدًا اَوْ نَصٰرٰى وَقَالُوْا – "Dan mereka berkata: jadilah Yahudi atau Nasrani" [5]. Ia berkata: istilah "pemisahan" lebih tepat daripada "pembagian", karena penggunaan "waw" dalam pembagian lebih baik daripada "aw". Ini diperdebatkan, bahwa meskipun "waw" lebih sering untuk pembagian, itu tidak berarti "aw" tidak bisa digunakan untuk itu, melainkan hanya lebih jarang.

Contoh "ila": لألزمنك أو تقضي حقي – "Aku akan memaksamu sampai kamu melunasi hakku." Sebagian menganggap firman Allah: أَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً – "Atau kamu tetapkan untuk mereka mahar" [6], jika "tafarridhu" dianggap nashab dengan "an" yang tersirat, maka "aw" menjadi batas akhir dari peniadaan dosa.

Contoh peralihan: firman Allah: أَوْ يَزِيْدُوْنَ – "Atau mereka menambah"[7]. Al-Farra' berkata: "aw" di sini bermakna "bal". "Aw" juga bisa untuk peralihan secara mutlak, menurut Sibawaih dengan dua syarat: ada penafian atau larangan sebelumnya, dan pengulangan operator, seperti: ما قام زيد أو ما قام عمرو – "Zaid tidak berdiri atau Amr tidak berdiri," dan لا يقم زيد أو لا يقم عمرو – "Janganlah Zaid berdiri atau Amr berdiri"[8].

Contoh pendekatan: seperti yang disebutkan penulis: ما أدري أيسلم أو ودّع – "Aku tidak tahu apakah ia menyapa atau mengucapkan salam perpisahan," artinya karena cepatnya, meskipun ia tahu bahwa ia menyapa terlebih dahulu. Contoh serupa: ما أدري أذن أو أقام – "Aku tidak tahu apakah ia adzan atau iqamah." Penuturan ini dari al-Hariri diikuti

1 Surat Al-Insan, ayat 24.

2 Ia adalah Muhammad bin Ahmad bin Ibrahim, Abu al-Husain, dikenal sebagai Ibnu Kaisan, ahli bahasa Arab, tata bahasa, dan linguistik, berasal dari Baghdad. Ia belajar dari al-Mubarrad dan Tsa'lab. Abu Bakr Mujahid sangat menghormatinya dan berkata: "Ia lebih ahli tata bahasa daripada kedua syaikh," maksudnya Tsa'lab dan al-Mubarrad. Di antara karyanya: *Talqib al-Qawafi*, *Talqib Harakatiha*, *Al-Muhadzdzab fi an-Nahw*, *Ghayy Adab al-Kitab*, *Gharib al-Hadith*, *Ma'ani al-Qur'an*, *Al-Mukhtar fi 'Ayr an-Nahw*, dan lainnya. Wafat pada tahun 299 H. Lihat biografinya di: *Syadzrat adz-Dzahab* (2/232), *Kasyf azh-Zhunun* (2/1703), *Al-A'lam* (5/308).

3 Surat Ash-Shaffat, ayat 147.

4 Lihat: *Tashil al-Fawa'id* karya Ibnu Malik (hal. 176), cetakan Al-Kitab al-'Arabi, 1387 H/1967 M.

5 Surat Al-Baqarah, ayat 135.

6 Surat Al-Baqarah, ayat 236.

7 Surat Ash-Shaffat, ayat 147.

8 Lihat: *Mughni al-Labib* karya Ibnu Hisyam (1/64), cetakan Muhammad Ali Subaih dan putra-putranya, Mesir.

oleh asy-Syaikh[1] dalam *Mughni*, dan juga disebutkan oleh Abu al-Baqa'[2]. Termasuk di dalamnya firman Allah: وَمَآ اَمْرُ السَّاعَةِ اِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ اَوْ هُوَ اَقْرَبُ – "Dan urusan hari kiamat itu hanyalah seperti sekejap mata atau lebih dekat lagi"[3]. Kemudian asy-Syaikh berkata: ini keliru, "aw" di sini untuk keraguan, dan pendekatan diperoleh dari pengakuan kesamaan antara menyapa dan mengucapkan salam perpisahan, karena hal itu mustahil atau tidak mungkin terjadi dengan jarak waktu yang jauh[4].

Saya berkata: ini tidak berlaku pada ayat kecuali dengan mengembalikannya pada ketidakjelasan bagi pendengar, dan klaim bahwa pendekatan ini berlaku setelah "aw" tidak memiliki kekhususan pada makna ini. Oleh karena itu, sebagian ulama berpendapat bahwa "aw" pada dasarnya untuk makna bersama di antara makna-makna sebelumnya, yaitu untuk salah satu dari dua hal atau lebih, dan makna-makna ini dipahami dari petunjuk[5].

الرَّابِعُ: أَيْ بِالْفَتْحِ وَالسُّكُوْنِ لِلتَّفْسِيْرِ وَالنِّدَاءِ الْقَرِيْبِ أَوِ الْبَعِيْدِ أَوِ الْمُتَوَسِّطِ أَقْوَالٌ

"Keempat: "Ay", dengan fathah dan sukun, untuk penjelasan dan panggilan, baik yang dekat, jauh, atau sedang, ada beberapa pendapat."

MAKNA penjelasan[6] adalah bahwa "ay" menjelaskan apa yang ada sebelumnya dan menjadi ungkapan darinya. "Ay" lebih umum daripada "an" yang menjelaskan, karena "ay" bisa masuk pada kalimat dan kata tunggal, serta bisa diikuti oleh perkataan atau lainnya.

Contoh kata tunggal: عندي عسجد، أي: ذهب – "Aku punya ʿasjad, yaitu: emas."

Contoh kalimat: Perkataan penyair:

وترميني بالطرف أي أنت مذنب ‹› وتقليني لكن إياك لا أقلي

"Dan kamu memandangku dengan tatapan, yaitu: kamu berdosa,
Dan kamu mencelaiku, tetapi aku tidak mencelamu."[7]

Maka "anta mudznib" (kamu berdosa) menjadi penjelasan untuk "tarminani bith-tharfi"

1 Yang dimaksud asy-Syaikh adalah Ibnu Hisyam, yaitu Abdullah bin Yusuf bin Hisyam, Jamaluddin, Abu Muhammad, ahli tata bahasa terkemuka dan imam bahasa Arab. Ibnu Khaldun berkata: "Kami di Maghrib terus mendengar bahwa telah muncul di Mesir seorang ulama bahasa Arab bernama Ibnu Hisyam, lebih ahli tata bahasa daripada Sibawaih." Wafat pada tahun 761 H. Di antara karyanya: *Mughni al-Labib*, *Syudzur adz-Dzahab*, *Qathr an-Nada wa Ball ash-Shada*, *At-Tadzkirah*. Lihat biografinya di: *Ad-Durar al-Kaminah* (2/514), *Syadzrat adz-Dzahab* (6/191), *Bughyat al-Wuʿah* (2/68).

2 Ia adalah Abdullah bin al-Husain bin Abdullah al-ʿUkbari, al-Baghdadi, al-Hanbali, ahli fikih, tafsir, tata bahasa, linguistik, dan faraidh. Di antara gurunya: Abu Zarʿah al-Maqdisi, Ibnu Hubaibah al-Wazir, dan Ibnu al-Qashshab. Di antara muridnya: Abu al-Faraj al-Hanbali, Ibnu ad-Dubaisi, dan Ibnu an-Najjar. Di antara karyanya: *Al-Bayan fi I'rab al-Qur'an*, *At-Taʿliq fi Masa'il al-Khilaf fi al-Fiqh*, *Al-Maram fi Nihayat al-Ahkam wa Madzahib al-Fuqaha'*. Wafat pada tahun 616 H. Lihat biografinya di: *Wafayat al-A'yan* (3/100), *Thabaqat al-Mufassirin* karya ad-Dawudi (1/231) dan seterusnya, *Bughyat al-Wuʿah* (2/38).

3 Surat An-Nahl, ayat 77.

4 Lihat: *Mughni al-Labib* karya Ibnu Hisyam (1/67).

5 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* karya al-Muradi (hal. 531).

6 Lihat makna "ay" di: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 234-323), *Al-Azhiyyah* (hal. 106-110), *Mughni al-Labib* (1/76).

7 Bait ini merupakan syahid di: *Mughni al-Labib* (1/76), *Syarh Syawahid al-Mughni* (hal. 324), *Al-Mufashshal* karya az-Zamakhsyari (hal. 147), *Syarh al-Mufashshal* karya Ibnu Yaʿisy (8/140), *Khizanat al-Adab* (4/490).

(kamu memandangku dengan tatapan), jika "tarminani bith-tharfi" bermakna: kamu memandangku dengan tatapan marah, dan itu hanya terjadi karena suatu dosa.

Ibnu Abi al-Fath dalam *Syarh al-Jumal* mengatakan secara aneh bahwa syaratnya adalah apa yang sebelumnya harus kalimat sempurna yang mandiri, diikuti kalimat lain yang juga sempurna, di mana kalimat kedua menjelaskan makna kalimat pertama, sehingga "ay" berada di antara keduanya. Sebagian mengklaim bahwa "ay" adalah isim fi'il dengan makna "u" (kembali) atau "fahimu" (pahami), diciptakan karena tidak memiliki makna sendiri tanpa keterkaitan (69b). Ibnu Malik mengutip dari penulis *Al-Mustawfi* bahwa "ay" adalah huruf penghubung, lalu berkata: yang benar adalah bahwa "ay" adalah huruf penjelasan yang mengikuti, mengikuti apa yang ada setelahnya dari yang lebih jelas ke yang lebih samar, yaitu penghubung penjelas yang sesuai dengan apa yang sebelumnya dalam hal definitif atau indefinitif.

Contoh panggilan: أي زيد – "Wahai Zaid," dan dalam hadis: أَيْ رَبِّ – "Wahai Tuhanku"[1]. Atas dasar ini, apakah "ay" digunakan untuk memanggil yang dekat, yang jauh (baik jarak maupun hukum), atau yang sedang, terdapat beberapa pendapat. Al-Mubarrad[2] dan az-Zamakhsyari memilih yang pertama, Ibnu Burhan memilih yang ketiga, yang mengakui adanya tingkatan ketiga yaitu sedang—dan ini tidak dikenal oleh mayoritas. Pendapat yang lebih kuat adalah yang kedua, dan Ibnu Malik mengutip dari Sibawaih bahwa "ay" seperti "ha" dan "ya" untuk yang jauh. Alasan pendapat pertama adalah singkatnya lafaz "ay" dan tidak perlu memanjangkan suara. Manfaat alasan ini terlihat pada pendapat pertama, sehingga menurut pendapat pertama "ay" setara dengan "ha", tetapi menurut pendapat kedua tidak. Dalam kitab *Al-Adawat* disebutkan: "ay" untuk yang dekat yang hadir tetapi berpaling darimu, "a" untuk yang dekat yang menghadap kepadamu, dan "ya" untuk kelompok.

وَبِالتَّشْدِيْدِ : لِلشَّرْطِ وَالْاِسْتِفْهَامِ وَمَوْصُوْلَةً وَدَالَّةً عَلَى مَعْنَى الْكَمَالِ وَوُصْلَةً لِنِدَاءِ مَا فِيْهِ أَلْـ

"Dan dengan tasydid: untuk syarat, pertanyaan, sebagai kata sambung, menunjukkan makna kesempurnaan, dan sebagai penghubung untuk panggilan yang mengandung "al"."

"Ayy" dengan fathah dan tasydid[3].

1 Diriwayatkan oleh al-Bukhari, Muslim, dan Imam Ahmad dari Anas bin Malik –semoga Allah meridhainya– bahwa Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam– bersabda: "Allah menugaskan malaikat pada rahim, lalu ia berkata: 'Ay Rabb nutfah' (Wahai Tuhanku, setetes mani), 'Ay Rabb 'alaqah' (Wahai Tuhanku, segumpal darah), 'Ay Rabb mudhghah' (Wahai Tuhanku, segumpal daging), lalu jika Allah hendak menetapkan penciptaannya, malaikat berkata: 'Ay Rabb dzakar am untsa, asyqa am sa'id? Fama ar-rizq? Fama al-ajal?' (Wahai Tuhanku, laki-laki atau perempuan, sengsara atau bahagia? Apa rezekinya? Apa ajalnya?) Maka ditulis demikian di perut ibunya." Lihat: *Shahih al-Bukhari* dengan hasyiah as-Sindi (hal. 1434), *Shahih Muslim* dengan syarh an-Nawawi (1/1695), *Musnad al-Imam Ahmad* (4/7).

2 Ia adalah Abu al-Abbas Muhammad Yazid bin Abdul Akbar al-Azdi al-Bashri, imam dalam bahasa, tata bahasa, dan adab. Di antara gurunya: Abu al-Abbas al-Muzani, Abu Hatim as-Sijistani, dan 'Amarah bin 'Aqil. Di antara muridnya: Naftawaih, Ismail as-Saffar, dan ash-Shauli.Di antara karyanya: *Al-Kamil fi al-Adab*, *Ma'ani al-Qur'an*, *Ar-Rawdhah*, *Al-Muqtadhab*, *I'rab al-Qur'an*, *Al-Isytiqaq*, dan lainnya. Lihat biografinya di: *Syadzrat adz-Dzahab* (2/190), *Inbah ar-Ruwah* (3/241), *Bughyat al-Wu'ah* (1/169), *Thabaqat al-Mufassirin* karya ad-Dawudi (2/269).

3 Lihat: *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/146), *Al-Azhiyyah* (hal. 106) dan seterusnya, *Mughni al-Labib* (1/77), *Tashil al-Fawa'id* (hal. 37), *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (1/159), *Al-Itqan* karya as-Suyuthi (1/159).

Contoh syarat: أيهم يكرمني أكرمه – "Siapa di antara mereka yang memuliakanku, aku akan memuliakannya."

Contoh pertanyaan: اَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهٖٓ اِيْمَانًاۚ – "Dan siapa di antara kalian yang keimananannya bertambah karena ini?"[1]. Al-Amidi berkata: "ayy" tidak menjadi pertanyaan atau syarat kecuali bersifat definitif, tetapi ini dibantah, karena "ayy" boleh definitif atau indefinitif tergantung pada apa yang terkait dengannya.

Contoh sebagai kata sambung – yaitu dengan makna "alladzi" (yang) – dalam firman Allah: ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيْعَةٍ اَيُّهُمْ اَشَدُّ عَلَى الرَّحْمٰنِ عِتِيًّا – "Kemudian Kami akan menarik dari setiap golongan, siapa di antara mereka yang paling durhaka"[2], artinya: "lanunzi'anna alladzi huwa asyaddu" (Kami akan menarik yang paling durhaka), menurut Sibawaih, tetapi ahli Kufah menentangnya[3].

Makna kesempurnaan adalah sebagai sifat, kadang sebagai sifat untuk indefinitif, seperti: زيد رجل أي رجل – "Zaid adalah lelaki, betapa sempurnanya lelaki," yaitu sempurna dalam sifat-sifat lelaki, dan kadang sebagai hal untuk definitif, seperti: مررت بعبد الله أي رجل – "Aku melewati Abdullah, betapa sempurnanya lelaki." Ketahuilah, jika "ayy" sebagai sifat dan terkait dengan kata turunan, maka pujian khusus untuk asal turunan tersebut, tetapi jika terkait dengan bukan turunan, maka pujian untuk semua sifat yang bisa dipuji. Contoh pertama: مررت بعالم أي عالم – "Aku melewati seorang ulama, betapa sempurnanya ulama," maka pujian khusus untuk ilmunya. Contoh kedua: مررت برجل أي رجل – "Aku melewati seorang lelaki, betapa sempurnanya lelaki," maka pujian untuk semua sifat yang bisa dipuji pada lelaki. Penjelasan penulis mencakup kedua jenis ini.

Contoh sebagai penghubung: يا أيها الرجل – "Wahai lelaki." Sebagian menambahkan penggunaannya untuk penegasan, seperti: اللهم اغفر لنا أيتها العصابة – "Ya Allah, ampuni kami, wahai kelompok," dan untuk kagum, seperti: أي فتى الهيجاء أنت – "Betapa hebatnya pemuda di medan perang, engkau," dan sebagai majrur, yang kembali pada makna pertanyaan.

Catatan: Seharusnya penulis menyebutkan "i" dengan kasrah pada hamzah dan sukun pada ya, untuk melengkapi semua jenisnya. "I" adalah huruf jawaban dengan makna "ya" (benar), dan hanya digunakan untuk menjawab sumpah dalam konteks pertanyaan, seperti: وَيَسْتَنْۢبِـُٔوْنَكَ اَحَقٌّ هُوَ ۭ قُلْ اِيْ وَرَبِّيْٓ اِنَّهٗ لَحَقٌّ – "Dan mereka bertanya kepadamu, 'Apakah itu benar?' Katakan: 'Ya, demi Tuhanku'"[4].

الْخَامِسُ : إِذْ : اِسْمٌ لِلْمَاضِيْ ظَرْفًا وَمَفْعُوْلًا بِهِ وَبَدَلًا مِنَ الْمَفْعُوْلِ وَمُضَافًا إِلَيْهَا اِسْمُ زَمَانٍ وَالْمُسْتَقْبَلِ فِي الْأَصَحِّ وَتَرِدُ لِلتَّعْلِيْلِ حَرْفًا وَقِيْلَ : ظَرْفًا وَلِلْمُفَاجَأَةِ وِفَاقًا لِسِيْبَوَيْهِ

"Kelima: "Idz", isim untuk masa lampau sebagai zarf, maf'ul bih, badal dari maf'ul, ditambahkan padanya isim zaman, dan untuk masa depan menurut pendapat yang lebih sahih, serta digunakan sebagai huruf untuk menunjukkan alasan—atau dikatakan sebagai zarf—dan untuk kejutan sesuai pendapat Sibawaih."

1 Surat At-Taubah, ayat 124.
2 Surat Maryam, ayat 69.
3 Lihat: *Mughni al-Labib* (1/77).
4 Surat Yunus, ayat 53.

PARA ulama sepakat bahwa "idz" menunjukkan sebab[1], berdasarkan tanwinnya seperti dalam (ذىٍمروي), dan adanya idhafah kepadanya, seperti: اِذْ هَدَيْتَنَا – "Dan ketika Engkau memberi petunjuk kepada kami"[2]. "Idz" adalah isim untuk masa lampau, seperti: قمت إذ قام زيد – "Aku berdiri ketika Zaid berdiri," baik masuk pada fi'il madhi maupun lainnya.

Contoh sebagai zarf: فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ اِذْ اَخْرَجَهُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا – "Dan sungguh Allah telah menolongnya ketika orang-orang kafir mengusirnya"[3]. Penulis mendahulukannya karena ini penggunaan yang paling dominan.

Contoh sebagai maf'ul bih: وَاذْكُرُوْٓا اِذْ كُنْتُمْ قَلِيْلًا فَكَثَّرَكُمْ – "Dan ingatlah ketika kalian sedikit lalu Allah memperbanyak kalian"[4].

Contoh sebagai badal: وَاذْكُرْ فِى الْكِتٰبِ مَرْيَمَ اِذِ انْتَبَذَتْ – "Sebutkan dalam Al-Kitab tentang Maryam ketika ia mengasingkan diri"[5]; "idz" di sini adalah badal isytimal dari "Maryam", sebagaimana badal dalam firman Allah: يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ – "Dan mereka bertanya kepadamu tentang bulan haram, yaitu pertempuran di dalamnya"[6].

Contoh ditambahkan isim zaman (70a), baik yang bisa digantikan seperti يومئذ – "Pada hari itu," atau tidak, seperti: بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا – "Dan setelah Engkau memberi petunjuk kepada kami"[7].

Contoh untuk masa depan dengan makna "idza": يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اَخْبَارَهَا – "Pada hari itu bumi menyampaikan beritanya"[8]. Ini adalah pendapat yang dipilih Ibnu Malik[9][96] dan sejumlah ulama muta'akhkhir, dengan dalil firman Allah: فَسَوْفَ يَعْلَمُوْنَ ۙ اِذِ الْاَغْلٰلُ فِيْٓ اَعْنَاقِهِمْ – "Maka mereka akan mengetahui ketika belenggu ada di leher mereka"[10]. Namun, mayoritas melarang penggunaan ini, dan menjawab argumen kelompok pertama bahwa hal-hal masa depan dalam berita Allah bersifat pasti, sehingga diungkapkan dengan lafaz masa lampau[11]. Demikian jawaban az-Zamakhsyari[12], Ibnu 'Athiyyah, dan lainnya[13].

Contoh untuk alasan: وَلَنْ يَّنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ اِذْ ظَّلَمْتُمْ – "Dan tidak akan bermanfaat bagi kalian hari ini karena kalian telah berbuat zalim"[14], dan وَاِذْ لَمْ يَهْتَدُوْا بِهٖ فَسَيَقُوْلُوْنَ هٰذَآ – "Dan karena mereka tidak mendapat petunjuk dengannya, maka mereka akan berkata demikian"[15]. Para ahli tata bahasa berbeda pendapat: apakah "idz" saat itu menjadi huruf seperti "lam" untuk alasan—pendapat ini dinisbatkan kepada Sibawaih dan ditegaskan Ibnu Malik dalam beberapa naskah *Tashil*—atau tetap sebagai zarf? Alasan tersebut diperoleh dari kekuatan konteks kalimat, bukan dari lafaz itu sendiri.

---

1 Lihat makna "idz" di: *Tashil al-Fawa'id* karya Ibnu Malik (hal. 92) dan seterusnya, *Al-Jana ad-Dani* (hal. 181-192), *Mughni al-Labib* (1/80-86), *Ash-Shahibi* (hal. 140), *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (4/207), *Al-Itqan* karya as-Suyuthi (1/158), *Mu'tarik al-Aqran* (1/576-580), *Al-Mahalli 'ala Jam' al-Jawami'* dengan hasyiah al-Bannani (1/195) dan seterusnya.

2 Surat Ali 'Imran, ayat 8.

3 Surat At-Taubah, ayat 40.

4 Surat Al-A'raf, ayat 86.

5 Surat Maryam, ayat 16.

6 Surat Al-Baqarah, ayat 217.

7 Surat Ali 'Imran, ayat 8.

8 Surat Az-Zalzalah, ayat 4.

9 Lihat: *Tashil al-Fawa'id* karya Ibnu Malik (hal. 93).

10 Surat Ghafir, ayat 70-71.

11 Seperti dalam firman Allah: "Ha'atu amru Allahi" – "Telah datang perintah Allah," (An-Nahl: 1). Lihat: *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/275).

12 Lihat: *Al-Kasyaf* karya az-Zamakhsyari (4/178).

13 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 188).

14 Surat Az-Zukhruf, ayat 39.

15 Surat Al-Ahqaf, ayat 11.

Makna kejutan adalah yang terjadi setelah "bayna"[1] atau "baynama". Sibawaih berkata: بينا أنا كذا إذ جاء زيد – "Ketika aku sedang begini, tiba-tiba Zaid datang," sehingga "idz" digunakan untuk sesuatu yang diharapkan dan tiba-tiba terjadi[2]. Perbedaan pendapat sebelumnya juga berlaku di sini: apakah "idz" menjadi huruf untuk kejutan, atau tetap sebagai zarf waktu? Ditambah pendapat bahwa "idz" adalah zarf tempat, sebagaimana dikatakan tentang "idza" untuk kejutan[3].

السَّادِسُ: إِذَا لِلْمُفَاجَأَةِ

"Keenam: "Idza" untuk kejutan[4]."

"IDZA" adalah yang diikuti oleh mubtada', membedakannya dari "idza" yang bersifat syarat. Contoh: خرجت فإذا الأسد بالباب – "Aku keluar, maka tiba-tiba ada singa di pintu." Termasuk di dalamnya firman Allah: فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ – "Maka tiba-tiba ia menjadi ular yang merayap"[5]. Penulis *Al-Kasyaf* berkata: "Idza" ini adalah yang bersifat kewujudan dengan makna waktu, meminta nashab untuknya dan kalimat yang ditambahkan kepadanya, dan dalam beberapa konteks khusus nashabnya adalah fi'il tertentu, yaitu fi'il kejutan, sedangkan kalimatnya adalah kalimat ibtida' tanpa yang lain, seperti firman Allah: فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ – "Tali-tali dan tongkat-tongkat mereka"[6]. Musa mengalami kejutan pada saat ia membayangkan tali-tali itu bergerak[7][8].

Ibnu al-Hajib berkata: Makna kejutan adalah kehadiran sesuatu bersamamu dalam salah satu sifat perbuatanmu, dan dalam contoh tersebut menggambarkan kehadiran singa bersamamu pada waktu atau tempat keluarmu, karena keberadaanmu di tempat perbuatanmu saat melakukan perbuatan itu lebih kuat daripada keberadaanmu pada waktu perbuatanmu, karena tempat itu khusus bagimu pada saat itu, tidak seperti waktu yang tidak khusus bagimu melainkan juga bagi yang serupa denganmu. Semakin dekat hubungan antara yang mengejutkan dan yang dikejutkan, semakin kuat kejutan itu[9].

1 Demikian dalam *Al-Jana ad-Dani*, *Mughni al-Labib*, dan *Syarh al-Mahalli 'ala Jam' al-Jawami'*, sedangkan dalam naskah tulis: "baynana".

2 Lihat: *Al-Kitab* karya Sibawaih (2/158), *Al-Jana ad-Dani* (hal. 189).

3 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 188).

4 Lihat makna "idza" di: *Mughni al-Labib* (1/87-99), *Al-Azhiyyah* (hal. 202) dan seterusnya, *Tashil al-Fawa'id* (hal. 93), *Al-Jana ad-Dani* (hal. 367-380), *Rashf al-Mabani* (hal. 61) dan seterusnya, *Ash-Shahibi* (hal. 139), *Kasyf al-Asrar* (2/93) dan seterusnya, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (4/190-206), *Al-Bahr al-Muhith* (2/306-308), *Nasamat al-Ashar* (hal. 167), *Al-Itqan* karya as-Suyuthi (2/147-152), *Fawatih ar-Rahmut* (1/248) dan seterusnya, *Mu'tarik al-Aqran* (1/580) dan seterusnya, *Syarh al-Mahalli 'ala Jam' al-Jawami'* dengan hasyiah al-Bannani (1/196) dan seterusnya.

5 Surat Thaha, ayat 20.

6 Surat Thaha, ayat 66.

7 "Sa'a" (bergerak): hilang dari naskah (ك), dan ditetapkan dari *Al-Kasyaf*.

8 Lihat: *Al-Kasyaf* karya az-Zamakhsyari (3/73), *Al-Jana ad-Dani* (hal. 379), *Mughni al-Labib* (1/87).

9 Dalam naskah (ك): "al-athraq" (yang bengkok), seharusnya "al-ashfa" (yang lebih dekat).

حَرْفًا وِفَاقًا لِلْأَخْفَشِ وَابْنِ مَالِكٍ وَقَالَ الْمُبَرِّدُ وَابْنُ عُصْفُورٍ ظَرْفُ زَمَانٍ وَالزَّجَاجِ وَالزَّمَخْشَرِيُّ : ظَرْفُ مَكَانٍ

"Sebagai huruf, sesuai pendapat al-Akhfasy dan Ibnu Malik, dan al-Mubarrad serta Ibnu 'Ushfur berkata[1]: zarf waktu[2], sedangkan az-Zajjaj dan az-Zamakhsyari: zarf tempat[3]."

PARA ulama berbeda pendapat menjadi tiga mazhab: yang paling benar adalah bahwa "idza" adalah huruf[ss], karena kejutan adalah makna yang termasuk dalam makna kalimat seperti pertanyaan dan penafian, dan asal makna disampaikan melalui huruf, seperti "lam", "qad", dan "ma". Pendapat ini diperkuat dengan فإذا إن زيدا بالباب dengan "in" dikasrah, karena apa setelah "in" tidak beroperasi pada apa sebelumnya.

Mazhab kedua: "idza" adalah zarf waktu[ss], dan mazhab ketiga: zarf tempat[ss], dengan dalil bahwa "idza" bisa menjadi khabar untuk jism (benda), seperti: خرجت فإذا زيد – "Aku keluar, maka tiba-tiba Zaid ada," sedangkan zarf waktu tidak bisa menjadi khabar untuk jism. Kelompok kedua menjawab bahwa ini dengan menghapus mudhaf, yaitu "hudhur Zaid" (kehadiran Zaid), dan kedua pendapat ini dinisbatkan kepada Sibawaih. Manfaat perbedaan ini terlihat jika kamu berkata: خرجت فإذا الأسد – "Aku keluar, maka tiba-tiba ada singa." Menurut mazhab pertama, tidak sah menjadi khabar karena huruf tidak bisa menjadi khabar atau diberi khabar; menurut mazhab kedua, tidak sah karena waktu tidak bisa menjadi khabar untuk jism; tetapi sah menurut mazhab ketiga[ss], yaitu: فبالحظيرة الأسد – "maka di kandang itu ada singa"[ss].

وَتَرِدُ ظَرْفًا لِلْمُسْتَقْبَلِ مُضَمَّنَةً مَعْنَى الشَّرْطِ غَالِبًا

"Dan kadang muncul sebagai zarf untuk masa depan yang mengandung[9] makna syarat secara dominan."

KARENA itu, "idza" dihubungkan dengan apa yang menjadi jawaban alat-alat syarat (70b), seperti: إذا جاء زيد فقم إليه – "Jika Zaid datang, maka berdirilah menghampirinya." Para ulama

1 "Qala" (berkata): hilang dari naskah (ك), dan ditetapkan dari matn yang dicetak dan syarh al-Mahalli.

2 Dalam naskah (ك): "makan" (tempat), seharusnya "zaman" (waktu) sesuai matn yang dicetak dan syarh al-Mahalli.

3 Dalam matn yang dicetak dan syarh al-Mahalli: "*Wa qala al-Mubarrad wa Ibnu 'Ushfur: zarf makan (zarf tempat). Wa az-Zajjaj wa az-Zamakhsyari: zarf zaman* (zarf waktu)."

4 Ini mazhab ahli Kufah, dinisbatkan kepada al-Akhfasy, dipilih oleh asy-Syalubin dalam salah satu pendapatnya, dan dianut Ibnu Malik. Lihat: Al-Jana ad-Dani (hal. 377), Mughni al-Labib (1/87), Tashil al-Fawa'id (hal. 94).

5 Ini mazhab az-Zajjaj dan ar-Riyasyi, dipilih Ibnu Thahir dan Ibnu Khuruf, dinisbatkan kepada al-Mubarrad, dan dikatakan sesuai dengan keterangan Sibawaih. Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 374), *Mughni al-Labib* (1/87), *Tashil al-Fawa'id* (hal. 94).

6 Ini mazhab al-Mubarrad, al-Farisi, dan Ibnu Jinni. Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 374), *Mughni al-Labib* (1/87), *Tashil al-Fawa'id* (hal. 94).

7 Dalam naskah (ك): "Wa yashhu 'ala ath-thani" (dan sah menurut yang kedua), ini salah ketik.

8 Dalam naskah (ك): "fa bil-hadhrah" (maka di hadapan), seharusnya "*fa bil-hadhirah*" (maka di kandang) sesuai konteks.

9 Dalam naskah (ك): "*mutadhminah*" (terkandung), ini salah ketik, seharusnya "*mudhmannah*" (mengandung).

berkata: "idza" di antara alat-alat syarat khusus karena hanya digunakan untuk yang pasti, seperti: إذا طلعت الشمس فأتني – "Jika matahari terbit, maka datanglah kepadaku." Namun, "in" dan sejenisnya digunakan untuk yang masih diragukan. Oleh karena itu, firman Allah: وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ – "Atau ketika kalian ditimpa musibah di laut"[1] digunakan karena sentuhan[2] di laut adalah sesuatu yang pasti, berbeda dengan: وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُوْ دُعَآءٍ عَرِيْضٍ – "Dan ketika ia ditimpa kesulitan, maka ia menjadi orang yang banyak berdoa"[3], di mana sentuhan kesulitan tidak dibatasi dan bersifat umum. Karena dibatasi dengan laut di mana hal itu pasti terjadi, maka digunakan "idza". Ini melemahkan tafsiran yang dikutip al-Bukhari dari Ishaq bin Rahawaih[4] berdasarkan hadis yang dihasankan at-Tirmidzi[5]: أَنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا اشْتَهَى الْوَلَدَ فِي الْجَنَّةِ كَانَ حَمْلُهُ وَوَضْعُهُ فِي سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ – "Bahwa seorang mukmin jika menginginkan anak di surga, maka kehamilan dan kelahirannya terjadi dalam satu jam sesuai keinginannya"[6]. Tafsiran itu menyatakan maknanya: "Jika ia menginginkan anak maka ada, tetapi ia tidak menginginkannya"[7]. Namun, dikatakan: ini bukan sifat "idza", melainkan sifat alat syarat lain. Hal ini diperkuat dengan frasa "secara dominan" yang menunjukkan "idza" bisa muncul tanpa makna syarat, sebagaimana akan dijelaskan.

وَنَدَرَ مَجِيْئُهَا لِلْمَاضِي وَالْحَالِ

"Dan jarang digunakan untuk masa lampau dan keadaan."

UNTUK masa lampau, tandanya adalah menggantikan posisi "idz", seperti firman Allah: عَلَى الَّذِيْنَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ وَّلَا – "Tidak (ada dosa) pula bagi orang-orang yang ketika datang kepadamu (Nabi Muhammad) agar engkau menyediakan kendaraan kepada mereka, lalu engkau berkata, "Aku tidak mendapatkan kendaraan untuk membawamu."[8], dan: وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوْٓا إِلَيْهَا – "Apabila (sebagian) mereka melihat

1 Surat Al-Isra', ayat 67.

2 Dalam naskah (ك): "li ma kana mas" (karena sentuhan itu), seharusnya "li ma kana al-mas" (karena sentuhan itu pasti).

3 Surat Fushshilat, ayat 51. Dalam naskah tulis: "Wa in massahu ash-sharru fazu du'a'in 'arih", ini kesalahan ayat, yang benar adalah: "Wa idza massahu ash-sharru fazu qanuth" – "Dan ketika ia ditimpa kesulitan, maka ia menjadi putus asa," (Fushshilat: 49), yang lebih sesuai sebagai dalil.

4 Ia adalah Ishaq bin Ibrahim bin Mukhlad al-Hanzali, Abu Ya'qub al-Marwazi, dikenal sebagai Ibnu Rahawaih. Ibnu Khallikan berkata: "Ia menggabungkan hadis, fikih, dan kezuhudan, termasuk tokoh besar Islam, memiliki ingatan kuat hingga menghafal 70.000 hadis, belajar dari Imam Ahmad dan meriwayatkan darinya, serta berdebat dengan Imam Syafi'i, lalu menjadi pengikutnya dan mengumpulkan karyanya." Wafat pada tahun 238 H di Nishapur. Lihat biografinya di: *Wafayat al-A'yan* (1/199) dan seterusnya, *Syadzrat adz-Dzahab* (2/179), *Tadhkirat al-Huffazh* (2/433).

5 Ia adalah Muhammad bin 'Isa bin Sawrah as-Sulami, Abu 'Isa al-Hafizh, ahli hadis buta, ulama terkenal, termasuk tokoh besar dalam hadis. Ibnu Hibban menyebutkannya dalam *Ath-Thiqat* dan berkata: "Ia termasuk yang mengumpulkan, menyusun, menghafal, dan berdebat." Di antara karyanya: *Al-Jami'*, *Al-'Ilal*, dan *At-Tawarikh*, dikenal sebagai contoh dalam hafalan. Wafat pada tahun 279 H. Lihat biografinya di: *Wafayat al-A'yan* (4/278), *Syadzrat adz-Dzahab* (2/174), *Thabaqat al-Huffazh* (2/633).

6 Hadis ini diriwayatkan oleh at-Tirmidzi, Ibnu Majah, ad-Darimi, dan Imam Ahmad dari Abu Sa'id al-Khudri –semoga Allah meridhainya–. Rasulullah –shallallahu 'alaihi wasallam– bersabda: "Seorang mukmin jika menginginkan anak di surga, maka kehamilan dan kelahirannya terjadi dalam satu jam sesuai keinginannya." At-Tirmidzi berkata: "Hadis ini hasan gharib." Lihat: *Jami' Shahih* (Sunan at-Tirmidzi) (4/609-610), *'Aridhat al-Ahwadzi* (10/35), *Sunan Ibnu Majah* (2/452), *Sunan ad-Darimi* (2/337), *Musnad al-Imam Ahmad* (3/9).

7 Lihat: *Sunan at-Tirmidzi* (4/610), *'Aridhat al-Ahwadzi* (10/36).

8 Surat At-Taubah, ayat 92.

perdagangan atau permainan, mereka segera berpencar (menuju) padanya"[1]. Sebagian menganggap ini khabar, dan Ibnu Malik mengikutinya, tetapi mayoritas menolak dan menafsirkan apa yang mengesankan demikian[2].

Untuk keadaan, tandanya adalah setelah qasam, seperti: وَالَّيْلِ اِذَا يَغْشٰى – "Demi malam ketika ia menyelimuti"[3], dan وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى – "Demi bintang ketika ia jatuh"[4]. Jika "idza" untuk masa depan, maka tidak akan menjadi zarf untuk fi'il qasam, karena qasam adalah kalimat insya' bukan khabar tentang qasam kedua, karena qasam Allah adalah kekal, dan tidak bisa dianggap sebagai hal yang dihapus karena masa depan dan keadaan bertentangan. Jika kedua itu terbantah, maka jelas "idza" adalah zarf untuk salah satunya dengan makna keadaan.

Ibnu al-Hajib dalam *Syarh al-Mufashshal* berkata: "Idza" bisa digunakan hanya untuk zarf tanpa syarat, seperti: وَالَّيْلِ اِذَا يَغْشٰى – "Demi malam ketika ia menyelimuti," karena jika bersifat syarat, membutuhkan jawaban, tetapi tidak ada dalam teks, sehingga dianggap tersirat dari fi'il qasam, yang salah karena maknanya menjadi: "Jika ia menyelimuti, maka aku bersumpah," sehingga qasam bergantung pada syarat, yang jelas cacat. Jika terbukti hanya untuk zarf, maka tidak terkait dengan fi'il qasam, sehingga maknanya: "Aku bersumpah pada waktu itu dengan malam," dan qasam menjadi mubtada', yang bertentangan dengan makna asli. Sebaliknya, terkait dengan fi'il yang dihapus, yaitu: "Aku bersumpah dengan malam yang terjadi pada waktu itu," sehingga "idza" berada pada posisi hal dari malam. Selesai. Namun, ini jatuh pada masalah lain: malam adalah waktu yang dikenal, jika "idza" dianggap sebagai hal dari malam, maka waktu akan berada dalam waktu, yang mustahil. Yang benar adalah "idza" terlepas dari syarat dan zarf, sehingga di sini hanya menunjukkan waktu tanpa hubungan zarf, dan dalam posisi majrur sebagai badal dari malam, seperti "hatta" dalam firman Allah: حَتّٰٓى اِذَا جَآءُوْهَا – "sehingga apabila mereka telah sampai di sana"[5], dengan takdir: أقسم بالليل وقت غشيانه – "Aku bersumpah dengan malam pada waktu ia menyelimuti"[6].

السَّابِعُ : اَلْبَاءُ لِلْإِلْصَاقِ حَقِيْقَةً أَوْ مَجَازًا

"Ketujuh: Huruf "ba" untuk penempelan, baik secara hakiki maupun majazi [7]."

1 Surat Al-Jumu'ah, ayat 11.

2 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 371), *Tashil al-Fawa'id* (hal. 93) dan seterusnya.

3 Surat Al-Lail, Ayat 1

4 Surat An-Najm, Ayat 1

5 Surat Az-Zumar, ayat 71.

6 Dalam naskah (ك): "waqt ghisya'ihi" (waktu penyelimutannya), sedangkan yang ditetapkan sesuai *Al-Bahr al-Muhith* adalah "waqt ghisyyanih" (waktu ia menyelimuti).

7 Lihat makna "ba" di: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 36-56), *Al-Azhiyyah* (hal. 283-287), *Mughni al-Labib* (1/101-111), *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/136-137), *Al-Mahshul* karya ar-Razi (1/167), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/86), *Al-Masudah* (hal. 318), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 104) dan seterusnya, *Al-Isyarah ila al-Ijaz* (hal. 36) dan seterusnya, *Al-Fawa'id al-Masyquq ila 'Ulum al-Qur'an* (hal. 41) dan seterusnya, *Kasyf al-Asrar* (2/167) dan seterusnya, *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/352) dan seterusnya, *Ma'arij al-Minhaj* (1/266), *Nasamat al-Ashar* (hal. 130), *Nihayat as-Sul* (1031) dan seterusnya, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (4/252) dan seterusnya, *Al-Bahr al-Muhith* (2/266) dan seterusnya, *Al-Mufashshal* (hal. 28), *Al-Itqan* karya as-Suyuthi (2/182-185), *Mu'tarik al-Aqran* (1/634-637), *Rashf al-Mabani* (hal. 142-152), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/267) dan seterusnya, *Fawatih ar-Rahmut* (1/24), *Al-Mahalli 'ala Jam' al-Jawami'* dengan hasyiah al-Bannani (1/197) dan seterusnya.

MAKNA penempelan adalah menambahkan sesuatu yang biasanya tidak ditambahkan dan menempelkannya dengannya tanpa huruf "ba". Contoh: خضت الماء برجلي – "Aku menginjak air dengan kakiku," dan مسحت برأسي – "Aku mengusap dengan kepalaku." Ini adalah asal makna "ba", dan Sibawaih tidak menyebutkan makna lain selain ini[1]. Oleh karena itu, orang Maghribi berkata: "Ba" tidak lepas darinya kecuali kadang-kadang berdiri sendiri atau memiliki makna lain bersamanya. Abd al-Qahir berkata: Jika kita menganggap secara harfiah bahwa "ba" untuk penempelan, maka itu mensyaratkan bahwa "ba" memberikan makna penempelan dalam semua kasus penggunaannya, yang mustahil, karena "ba" juga digunakan bersamaan dengan penempelan[2] itu sendiri, seperti: ألصقته به – "Aku menempelkannya dengannya," dan ولصقت به – "Dan aku menempel padanya" (71a). Karena itu, perlu menafsirkan perkataan mereka. Pendekatan yang tepat adalah bahwa maksud mereka adalah mengajak kepada perhatian: lihatlah perkataanmu "allashaqtu bih" (aku menempelkannya dengannya), dan perhatikan keterkaitan antara yang ditempel dan yang ditempelkan. Ketahuilah bahwa di mana pun "ba" digunakan, keterkaitan yang terjadi dengannya mirip dengan keterkaitan yang kamu lihat dalam "alshaqtu bih"[3]. Selesai.

Penempelan bisa secara hakiki, yang lebih dominan, seperti: أمسكت الحبل بيدي – "Aku memegang tali dengan tanganku." Ibnu Jinni berkata: yaitu menempelkannya dengannya. Atau bisa majazi, seperti: مررت بزيد – "Aku lewat di dekat Zaid," karena perjalanan tidak menempel pada Zaid, melainkan hanya dibayangkan di tempat yang dekat dengannya. Az-Zamakhsyari berkata: Maknanya adalah menempelkan perjalananku pada tempat yang dekat dengannya, seolah-olah menempel padanya, sehingga maknanya bersifat luas[4].

وَالتَّعْدِيَةِ

"Dan untuk transitif."

"BA" ini disebut *ba' an-naql* (ba untuk pemindahan), karena mengubah fa'il menjadi maf'ul. Contoh: قمت بزيد – "Aku membuat Zaid berdiri," yaitu: أقمته; dan ذهبت بزيد – "Aku membawa Zaid pergi," yaitu: أذهبته. Meskipun transitif tidak lepas darinya, yang dimaksud dengan transitif di sini adalah jenis yang setara dengan hamzah. Ibnu Malik berkata: "Ba" ini menggantikan fungsi pemindahan dalam menyampaikan makna fi'il lazim ke maf'ul bih, seperti: ذَهَبَ اللهُ بِنُوْرِهِمْ – "Allah menghilangkan cahaya mereka"[5], dan لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ – "Niscaya Allah menghilangkan pendengaran mereka"[6].

Syaikh Abu Hayyan mengkritik dengan menyatakan bahwa "ba" juga digunakan dengan fi'il muta'addi, seperti: صككت الحجر بالحجر – "Aku memukul batu dengan batu," dan

1 Lihat: *Al-Kitab* karya Sibawaih (2/34), *Al-Jana ad-Dani* (hal. 36), *Mughni al-Labib* (1/101).

2 Dalam naskah (ع): "tajra ma'" (berjalan dengan), sedangkan yang ditetapkan sesuai *Al-Bahr al-Muhith* adalah "tajri' ma'a al-ilshaq" (berkaitan dengan penempelan).

3 Lihat: *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/266).

4 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 36-37), *Mughni al-Labib* (1/101).

5 Surat Al-Baqarah, ayat 17.

6 Surat Al-Baqarah, ayat 20.

دفعت بعض الناس ببعض – "Aku mendorong sebagian orang dengan sebagian lainnya." Karena itu, pendapat yang lebih tepat adalah pendapat lain: "Ba" masuk pada fa'il sehingga menjadi maf'ul, mencakup fi'il muta'addi dan lazim. Namun, Syaikh keliru dalam hal ini, karena "ba" dalam contoh tersebut masuk pada apa yang sudah menjadi maf'ul. Pengkritik yang salah menyalahkan, sebab "ba" sebenarnya masuk pada apa yang tadinya fa'il. Asalnya: دفع بعض الناس بعضا – "Sebagian orang mendorong sebagian lainnya," dan صك الحجر الحجر – "Batu memukul batu," dengan mendahulukan maf'ul, karena maknanya: pembicara menjadikan sebagian yang dikenai "ba" sebagai pelaku terhadap sebagian yang tidak dikenai "ba"[1]. Namun, perkataan: "Asalnya: 'Dafa'a ba'dh an-nas ba'dhan' dan 'Shakka al-hajar al-hajar'" kurang tepat, karena mendahulukan fa'il, sehingga mengesankan "ba" masuk pada maf'ul, sebagaimana dipahami pengkritik.

Faidah:

Pertama: Mayoritas berpendapat bahwa "ba" transitif dengan makna hamzah pemindahan tidak mensyaratkan fa'il menemani maf'ul dalam perbuatan. Jika kamu berkata: قمت بزيد – "Aku membuat Zaid berdiri," artinya: menjadikannya berdiri, tanpa perlu fa'il ikut berdiri. Namun, al-Mubarrad, as-Suhaili, dan az-Zamakhsyari berpendapat bahwa "ba" mensyaratkan pendampingan, berbeda dengan hamzah[2]. As-Suhaili berkata: Jika kamu berkata: قعدت به – "Aku mendudukkannya," maka harus ada pendampingan, meskipun hanya dengan tangan. Ini dibantah dengan: ذهب الله بنورهم – "Allah menghilangkan cahaya mereka," karena Allah tidak digambarkan pergi bersama cahaya. Jawabannya: boleh dengan makna yang sesuai, seperti Allah menggambarkan diri-Nya dengan kedatangan dalam: وَجَآءَ رَبُّكَ – "Dan Tuhanmu datang"[3], meskipun ini jelas jauh dari makna harfiah, dan diperkuat bahwa "ba" transitif[4] dengan makna hamzah[5], sebagaimana bacaan al-Yamani: أذهب – "Allah menghilangkan"[6] cahaya mereka[7].

Kedua: Bagaimana firman Allah: تَنۢبُتُ بِٱلدُّهۡنِ – "yang menghasilkan minyak"[8] dalam qira'ah dengan dhommah pada "ba", padahal "tunbitu" adalah fi'il mudhari' dari أنبت, dan hamzah dalam "nabata" untuk pemindahan, sehingga bagaimana bisa digabungkan dengan "ba" yang juga untuk pemindahan? Seharusnya: نبت بالدهن atau أنبت الدهن. Jawabannya ada tiga:

1. "Ba" untuk keadaan, yaitu: menumbuhkan buahnya dengan minyak di dalamnya atau dalam keadaan ini.
2. "Anbata" dan "nabata" sama maknanya, sehingga seperti dikatakan نبت بالدهن, demikian pula أنبت بالدهن.

---

1 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* karya al-Muradi (hal. 37), *Mughni al-Labib* karya Ibnu Hisyam (1/102).

2 Lihat: *Al-Mufashshal* karya az-Zamakhsyari dengan syarh Ibnu Ya'isy (7/22).

3 Surat Al-Fajr, ayat 22.

4 Dalam naskah (ك): demikian, tetapi dalam *Al-Jana ad-Dani* karya al-Muradi: "Wa ja'a rabbuk" (Dan Tuhanmu datang), ini jelas jauh, dan diperkuat bahwa "ba" transitif.

5 Ini mazhab Sibawaih, bahwa keduanya hanya untuk transitif tanpa perbedaan, sehingga tidak digabungkan. Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 38), *Mughni al-Labib* (1/102), *Al-Bahr al-Muhith* (1/81).

6 Dalam naskah (ك): "Idz hum" (ketika mereka), seharusnya "Adzhaba" (menghilangkan).

ss Imam ar-Razi berkata: Perbedaan antara "adzhaba" (menghilangkan) dan "dzahaba bih" (pergi bersamanya): "adzhaba" berarti menghapus dan menjadikannya pergi, sedangkan "dzahaba bih" berarti menemani dan pergi bersamanya. "Dzahaba as-sulthan bimalih" (Sultan pergi dengan hartanya) berarti mengambilnya. Firman Allah: فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ – "Maka ketika mereka pergi bersamanya" (Yusuf: 15), dan لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ – "Maka setiap tuhan akan pergi dengan apa yang diciptakannya" (Al-Mu'minun: 91). Maknanya: Allah mengambil cahaya mereka dan menahannya, وَمَا يُمۡسِكۡ فَلَا مُرۡسِلَ لَهُۥ – "Dan apa yang ditahan-Nya, tidak ada yang melepaskannya" (Fathir: 2), sehingga lebih kuat daripada "adzhaba". Lihat: *Mafatih al-Ghaib* karya ar-Razi (2/456), *Ruh al-Ma'ani* karya al-Alusi (1/167).

8 Surat Al-Mu'minun, ayat 20.

3. "Ba" adalah tambahan[1].

Ketiga: Ibnu al-Khabbaz dan lainnya menentang menjadikan transitif sebagai lawan penempelan, karena penempelan juga transitif. Jawabannya: yang dimaksud adalah jenis khusus seperti yang telah dijelaskan, sedangkan penempelan lebih umum. Oleh karena itu, Syaikh Abu al-Fath berkata (71b): Jika kamu berkata: أمسكت زيدا – "Aku memegang Zaid," itu bisa berarti memegang langsung dengan tangan atau mencegahnya bergerak tanpa kontak langsung. Namun, jika: "Amsaktu bi-Zaid" أمسكت بزيد – itu menunjukkan kontak langsung dengan tangan, sehingga "ba" untuk penempelan, bukan transitif.

وَالْاِسْتِعَانَةِ وَالسَّبَبِيَّةِ

"Dan untuk bantuan serta sebab."

BA untuk bantuan adalah yang masuk pada alat perbuatan, seperti: كتبت بالقلم – "Aku menulis dengan pena," dan بريت بالسكين – "Aku meraut dengan pisau." Termasuk di dalamnya firman Allah: وَاسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ – "Dan mintalah bantuan dengan sabar dan salat"[2].

Ba untuk sebab, seperti: فَكُلًّا اَخَذْنَا بِذَنْۢبِهٖ – "Maka masing-masing Kami siksa karena dosanya"[3], dan contoh lainnya: لقيت بزيد الأسد – "Aku bertemu singa karena Zaid," artinya: karena pertemuanku dengan Zaid. Dalam *Tashil*, Ibnu Malik tidak menyebutkan *ba* untuk bantuan dan memasukkannya ke dalam *ba* untuk sebab[4]. Ia berkata dalam syarh-nya: *Ba* untuk sebab adalah yang masuk pada sesuatu secara jelas untuk bantuan dari fa'il yang melampauinya secara majazi, seperti: فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ – "Lalu Dia mengeluarkan dengan itu berbagai buah-buahan"[5]. Jika pengeluaran itu dihubungkan langsung dengan *ba*, itu tepat, tetapi secara majazi. Ia berkata: Termasuk di dalamnya: كتبت بالقلم – "Aku menulis dengan pena," dan قطعت بالسكين – "Aku memotong dengan pisau." Para ahli tata bahasa menyebut *ba* ini sebagai *ba* untuk bantuan, tetapi aku lebih memilih menyebutnya *ba* untuk sebab, terutama terkait perbuatan yang dinisbatkan kepada Allah, karena penggunaan *ba* untuk sebab diperbolehkan, sedangkan *ba* untuk bantuan tidak diperbolehkan dalam konteks ini[6].

Penulis tidak menyebutkan *ba* untuk alasan, karena cukup dengan *ba* untuk sebab, sebab alasan dan sebab adalah sama, meskipun Ibnu Malik membedakan keduanya[7]. Ia memberikan contoh *ba* untuk alasan dengan firman Allah: اِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ اَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ – "Kalian menzalimi diri kalian karena mengambil anak sapi"[8], dan فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا – "Maka karena kezaliman dari orang-orang Yahudi"[9][10].

---

1 Lihat: *Mafatih al-Ghaib* karya ar-Razi (22/361), *Ruh al-Ma'ani* karya al-Alusi (18/22).

2 Surat Al-Baqarah, ayat 45.

3 Surat Al-'Ankabut, ayat 40.

4 Lihat: *Tashil al-Fawa'id* karya Ibnu Malik (hal. 14).

5 Surat Al-Baqarah, ayat 22.

6 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* karya al-Muradi (hal. 38-39).

7 Lihat: *Tashil al-Fawa'id* karya Ibnu Malik (hal. 14).

8 Surat Al-Baqarah, ayat 54.

9 Surat An-Nisa', ayat 160.

10 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 39), *Mughni al-Labib* (1/103).

Sebagian ulama berkata: Jika kamu berkata: ضربته بسوء أدبه – "Aku memukulnya karena perilaku buruknya," itu bisa bermakna alasan atau sebab. Perbedaan antara keduanya: alasan mensyaratkan akibatnya, sedangkan sebab hanya sebagai tanda bagi akibatnya. Dari sini, Ahlus Sunnah dan Mu'tazilah berbeda pendapat tentang apakah perbuatan taat dan maksiat menjadi alasan untuk pahala atau siksa, atau hanya sebab. Mu'tazilah memilih yang pertama, sedangkan Ahlus Sunnah memilih yang kedua. Perbedaan ini juga muncul dalam haji untuk orang lain: yang memandang perbuatan sebagai alasan berkata tidak sah, karena perbuatan Zaid tidak bisa menjadi alasan untuk kebebasan tanggungan Amr; sedangkan yang memandangnya sebagai sebab berkata sah, karena sebab boleh menjadi tanda kebebasan tanggungan.

وَلِلْمُصَاحَبَةِ

"Dan untuk pendampingan."

"BA" untuk pendampingan adalah yang bisa digantikan dengan "maʿa" (bersama) atau menggantikan "maʿa" dan pendampingnya dengan keadaan (hal). Contohnya dalam firman Allah: قَدْ جَآءَكُمُ الرَّسُوْلُ بِالْحَقِّ – "Sungguh telah datang kepada kalian Rasul dengan kebenaran"[1], artinya: "maʿa al-haqq" (bersama kebenaran) atau "muhiqan" (dalam keadaan membawa kebenaran). Oleh karena itu, banyak ahli tata bahasa menyebutnya *ba* untuk keadaan (*ba' al-hal*)[2], karena apa yang dikenai "ba" bisa menjadi hal. Orang yang memperhatikan posisinya menyebutnya *ba' al-hal* sesuai tempatnya, sedangkan yang memperhatikan makna pendampingan yang ada bersamanya menyebutnya *ba* untuk pendampingan, karena makna "maʿa" adalah pendampingan.

وَالظَّرْفِيَّةِ

"Dan untuk zarf (waktu atau tempat)."

"BA" untuk zarf adalah yang bisa digantikan dengan "fi" (di), dan digunakan dengan isim zaman, seperti firman Allah: وَاِنَّكُمْ لَتَمُرُّوْنَ عَلَيْهِمْ مُّصْبِحِيْنَ ۙ وَبِالَّيْلِ – "Dan sesungguhnya kalian melewati mereka di pagi hari dan di malam hari"[3]. Juga digunakan dengan tempat, seperti: وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّوْرِ – "Dan kamu tidak berada di sisi gunung Thur"[4], dan وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدْرٍ – "Dan sungguh Allah telah menolong kalian di Badr"[5][6]. Ini perlu dibatasi pada

1 Surat An-Nisa', ayat 170.

2 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 40), *Tashil al-Fawa'id* (hal. 14), *Mughni al-Labib* (1/103).

3 Surat Ash-Shaffat, ayat 137-138.

4 Surat Al-Qashash, ayat 46.

5 Surat Ali 'Imran, ayat 123.

6 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 40), *Mughni al-Labib* (1/104), *Tashil al-Fawa'id* (hal. 14).

zarf hakiki, karena jika tidak, maka akan mencakup dua makna majazi dalam kalimat: untuk zarf dan perluasan makna zarf.

وَالْبَدَلِ

"Dan untuk badal [1]."

Yaitu "ba" yang posisinya bisa digantikan dengan badal, seperti dalam hadis: مَايَسُرُّنِيْ بِهَا حُمْرُ النَّعَمِ – "Aku tidak menyukai untuk ditukar dengan unta merah"[2], artinya: "badalha" (sebagai gantinya)[3].

وَالْمُقَابَلَةِ

"Dan untuk pertukaran."

IBNU Malik berkata: "Ba" untuk pertukaran adalah yang masuk pada harga atau ganti rugi, seperti: اشتريت الفرس بألف – "Aku membeli kuda dengan seribu"[4]. Sebagian ulama berkata: "Ba" ini dan apa sebelumnya kembali pada makna sebab, dengan takdir: هذا مستحق بذلك – "Ini berhak karena itu," yaitu: karena sebabnya. Al-Farisi mempersoalkan masuknya "ba" pada ayat-ayat dalam firman Allah: وَلَا تَشْتَرُوْا بِاٰيٰتِيْ ثَمَنًا قَلِيْلًا – "Dan janganlah kalian menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang sedikit"[5], dan berkata: Ini bermasalah karena "ba" masuk pada yang dihargai (ayat), bukan harga, sehingga perlu ada harga yang diimplikasikan agar harga menjadi yang dibeli. Menurut pendapat al-Farra', tidak perlu ada implikasi, karena jika dua hal yang dipertukarkan dalam transaksi adalah uang, "ba" boleh masuk pada salah satunya, begitu juga jika keduanya adalah makna, seperti: اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰى – "Dan mereka menukar kesesatan dengan petunjuk"[6][7]. "Ba" masuk

1 Dalam matn yang dicetak: "al-badaliyyah" (untuk badal).

2 Hadis ini diriwayatkan oleh Muhammad bin Ishaq, dari Muhammad bin Zaid bin al-Muhajir, dari Thalhah bin Abdullah, bahwa Rasulullah –shallallahu 'alaihi wasallam– bersabda tentang *Hilf al-Fudhul*: "Aku telah menyaksikan perjanjian di rumah Abdullah bin Jud'an, yang aku tidak suka ditukar dengan unta merah, dan jika aku dipanggil untuk itu di masa Islam, aku akan memenuhinya." Juga diriwayatkan melalui Hisham bin 'Urwah, dari ayahnya, dari Aisyah Ummul Mu'minin –semoga Allah meridhainya–. Maksud dari "Ma uhibb an li biha humru an-nu'am" adalah: "Aku tidak suka melanggarnya, meskipun aku diberi unta merah sebagai gantinya." Perjanjian ini terjadi di masa Jahiliyah, di mana beberapa kabilah Quraisy bersepakat untuk tidak membiarkan orang yang dizalimi di Makkah, baik penduduknya maupun lainnya, kecuali mereka akan membelanya hingga kezaliman itu dikembalikan. Lihat: *Sirah Ibnu Hisyam* (1/145), *Al-Bidayah wa an-Nihayah* (2/293).

3 Lihat: Al-Jana ad-Dani (hal. 40), Mughni al-Labib (1/104), Tashil al-Fawa'id (hal. 14).

4 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 41), *Mughni al-Labib* (1/104).

ss Surat Al-Baqarah, ayat 41. Dalam naskah tulis: وَلَا تَشْتَرُوْا بِاٰيٰتِيْ ثَمَنًا قَلِيْلًا, ini kesalahan ayat. Yang benar seperti di atas, sedangkan ayat dengan lafaz jalalah adalah: "Wasytaru bi'ayati Allahi thamanan qalilan" – "Dan mereka menukar ayat-ayat Allah dengan harga sedikit," (At-Taubah: 9).

6 Dalam naskah (ك): "isytara", seharusnya "wasytarau".

7 Surat Al-Baqarah, ayat 16.

(72a) pada yang ditinggalkan atau yang tidak diinginkan dalam konteks pembelian, berbeda dengan penjualan.

وَالْمُجَاوَزَةِ

"Dan untuk melampaui."

SEBAGIAN ulama menyebutnya sebagai kesesuaian dengan " 'an" (dari)[1]. "Ba" ini sering muncul setelah permintaan, seperti: فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا – "Maka tanyakanlah tentang itu kepada yang mengetahui"[2], dan سَأَلَ سَآئِلٌۢ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ – "Seseorang bertanya tentang azab yang pasti terjadi"[3]. Jarang[4] muncul setelah selainnya, seperti: وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَآءُ بِالْغَمَامِ – "Dan pada hari langit terbelah dengan awan"[5]. Ini dikutip dari ahli Kufah[6]. Ahli Basrah menafsirkannya sebagai *ba* untuk sebab, yaitu: فاسأل بسببه – "Tanyakan karena sebabnya," atau "fas'al" mengandung makna "ithlub" (carilah), karena bertanya pada hakikatnya adalah mencari[7].

وَالْاِسْتِعْلَاءِ

"Dan untuk ketinggian."

SEBAGIAN ulama menyebutnya sebagai kesesuaian dengan " 'ala" (di atas), seperti firman Allah: وَمِنْهُمْ مَّنْ اِنْ تَأْمَنْهُ بِدِيْنَارٍ – "Dan di antara mereka ada yang jika kamu percayakan kepadanya satu dinar"[8], artinya: " 'ala dinar" (di atas dinar)[9]. Ini dikutip oleh Imam al-Haramain dalam *Al-Burhan* dari asy-Syafi'i[10], dan diperkuat oleh firman Allah: هَلْ اٰمَنُكُمْ عَلَيْهِ – "Apakah ia mempercayakan kalian atasnya"[11].

وَالْقَسَمِ وَالْغَايَةِ وَالتَّوْكِيْدِ

"Dan untuk sumpah, tujuan, serta penegasan."

---

1 Lihat: *Tashil al-Fawa'id* karya Ibnu Malik (hal. 14).
2 Surat Al-Furqan, ayat 59.
3 Surat Al-Ma'arij, Ayat 1
4 Dalam naskah (ك): "wa qila" (dan dikatakan), seharusnya "wa qalil" (dan jarang).
5 Surat Al-Furqan, ayat 25.
6 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 42), *Mughni al-Labib* (1/104).
7 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 41-42), *Mughni al-Labib* (1/104).
8 Surat Ali 'Imran, ayat 75. Dalam naskah tulis: "biqinthar", ini kesalahan ayat, yang benar adalah "bidinar".
9 Dalam naskah tulis: " 'ala qinthar", seharusnya " 'ala dinar".
10 Lihat: *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1713).
11 Surat Yusuf, ayat 64.

PERTAMA, untuk sumpah, seperti: باللهِ لأفعلن – "Demi Allah, aku pasti akan melakukannya." Ini adalah asal huruf-huruf sumpah.

Kedua, untuk tujuan, seperti: وَقَدْ اَحْسَنَ بِيْ – "Dan ia telah berbuat baik kepadaku"[1], artinya: "ilayya" (kepadaku).

Ketiga, untuk penegasan, yaitu "ba" yang bersifat tambahan, baik bersama fa'il, seperti: وَهُزِّيْ اِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ – "Dan goyangkanlah batang pohon kurma itu ke arahmu"[2], atau mubtada', seperti: بحسبك زيد – "Cukup bagimu Zaid," atau khabar, seperti: اَلَيْسَ اللهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ – "Bukankah Allah cukup bagi hamba-Nya"[3].

وَكَذَا التَّبْعِيْضُ وِفَاقًا لِلْأَصْمَعِيْ وَابْنِ مَالِكٍ

"Dan juga untuk sebagian, sesuai pendapat al-Ashma'i[4] dan Ibnu Malik[5]."

MEREKA berdalil dengan firman Allah: عَيْنًا يَّشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللهِ – "Dan mata air yang hamba-hamba Allah minum darinya"[6], artinya: "minha" (dari sebagiannya). Contoh lainnya: وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ – "Dan usaplah kepala kalian"[7]. Menurut yang membuktikan, *ba* untuk sebagian hanya muncul dengan fi'il muta'addi. Namun, sebagian ulama menolaknya, termasuk Ibnu Jinni[8], dan menafsirkan dalil-dalil yang membuktikan sebagai mengandung makna lain atau bahwa makna sebagian diperoleh dari petunjuk kontekstual. Imam Fakhruddin ar-Razi mengkritik perkataan Ibnu Jinni, dengan berkata: Ini adalah kesaksian atas penolakan, yang tidak diterima[9]. Padahal sebelum ini ia berkata bahwa *ba* ini untuk sebab, yang lemah karena tidak ada ahli bahasa yang mengatakan demikian, sehingga ia jatuh pada apa yang ia tolak.

Ibnu Daqiq al-'Id menjawab dalam catatannya pada *Furu' Ibnu al-Hajib*: Kami tidak menerima bahwa ini kesaksian, melainkan pemberitahuan berdasarkan dugaan kuat yang bersandar pada penelitian menyeluruh dari ahli bahasa Arab, yang mendengar langsung dari lisan mereka, sebagaimana hukum-hukum lain dalam menolak apa yang ditolak oleh penelitian, seperti perkataan mereka: "Tidak ada[10] dalam bahasa Arab isim yang

1 Surat Yusuf, ayat 100.

2 Surat Maryam, ayat 25.

3 Surat Az-Zumar, ayat 36.

4 Ia adalah Abdul Malik bin Quraib bin Ali bin Ashma' bin Mazhar, al-Bahili, al-Bashri, Abu Sa'id, imam dalam bahasa dan hadis. Guru-gurunya: Abu 'Amr bin al-'Ala', Qurrah bin Khalid, Nafi' bin Nu'aim. Murid-muridnya: Abu 'Ubaid bin al-Qasim, as-Sijistani, ar-Riyasyi. Karyanya: *Khalq al-Insan*, *Gharib al-Qur'an*, *Gharib al-Hadith*, *Al-Maqshur wa al-Mamdud*, *Al-Isytiqaq*, *Al-Amthal*, *Al-Adhdad*, dan lainnya. Wafat pada tahun 216 H, ada juga yang menyebut tahun lain. Lihat biografinya di: *Syadzrat adz-Dzahab* (2/36), *Bughyat al-Wu'at* (2/112), *Inbah ar-Ruwat* (2/197), *Al-Fihrist* (hal. 82).

5 "Wa Ibnu Malik" (dan Ibnu Malik): hilang dari naskah (ك), ditetapkan dari matn yang dicetak.

6 Surat Al-Insan, ayat 6.

7 Surat Al-Ma'idah, ayat 6.

8 Ia berkata: Apa yang dikutip oleh pengikut Syafi'i –semoga Allah merahmatinya– bahwa *ba* untuk sebagian, itu tidak dikenal oleh ulama kami dan tidak ada bukti yang kuat. Lihat: *Sirr ash-Shina'ah* (1/139).

9 Lihat: *Al-Mahshul* karya Imam ar-Razi (1/68).

10 "Laisa" (tidak ada): hilang dari naskah (ك), kami tetapkan agar maknanya jelas.

akhirnya waw dengan dhammah sebelumnya," atau bahwa susunan "q-b-sy" dan "q-b-'" tidak digunakan. Namun, jika ada riwayat yang membuktikan dari sumber terpercaya dalam bidang ini bahwa *ba* untuk sebagian, maka itu didahulukan atas penolakan ini. Siapa yang mengklaim di sini, wajib menunjukkannya. Selesai.

Ibnu Malik menyebutkan dalam *Syarh al-Kafiyyah* bahwa al-Farisi dalam *At-Tadzkirah* membuktikan *ba* untuk sebagian, begitu pula al-Ashma'i dengan bait syair:

شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج

"*Mereka minum dari air laut, lalu terangkat*
Di lautan hijau yang dalam dengan suara gemuruh"[1].

Dalam *Syarh al-Ilmam* dikatakan: Para ulama yang membuktikan *ba* untuk sebagian membedakan antara fi'il yang muta'addi secara langsung dan melalui huruf jar. Mereka berkata: Dengan fi'il yang muta'addi langsung, *ba* bisa untuk sebagian, karena jika tidak, maka *ba* akan dianggap tambahan, padahal asalnya tidak ada tambahan. Ini dikritik dari dua sisi:

1. Menolak keharusan bahwa jika *ba* bukan untuk sebagian, maka pasti tambahan. Ini pendapat Ibnu al-'Arabi, bahwa *ba* memberikan faedah menunjukkan alat yang digunakan untuk mengusap, dengan asal: وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ – "Usaplah kepala kalian dengan air," sehingga termasuk dalam kategori kalimat terbalik, yaitu: إمسحوا بالماء رءوسكم[2].
2. Meskipun asalnya tidak ada tambahan, asal itu ditinggalkan jika ada dalil yang menunjukkan, yaitu: tidak adanya pembuktian yang kuat bahwa *ba* untuk sebagian dalam bahasa Arab menurut sumber yang wajib dirujuk. Juga, tambahan pada huruf itu banyak, dan cara membuktikan bahasa adalah melalui riwayat.

Faedah:

Al-'Abbadi menyebutkan dalam tambahannya bahwa *ba* bisa untuk penggantungan seperti "in". Jika seseorang berkata: [3] أنت طالق بشيئة الله – "Kamu dicerai dengan kehendak Allah," atau بإرادته – "dengan kehendak-Nya," atau برضاه – "dengan keridhaan-Nya," maka tidak terjadi talak. Ia berkata: Karena *ba* dalam bahasa secara zahir menunjukkan penggantungan, seperti: أخرج بمشيئة الله – "Aku keluar dengan kehendak Allah," artinya: "Jika Allah menghendaki," atau أنت طالق بدخول الدار – "Kamu dicerai dengan masuknya ke rumah," artinya: – "Jika kamu masuk." Kemudian ia berkata: Jika seseorang berkata: أنت طالق بأمر الله – "Kamu dicerai dengan perintah Allah," atau بقدر الله – "dengan takdir Allah," atau بحكم الله – "dengan hukum Allah," atau بعلم الله – "dengan ilmu Allah," maka talak terjadi seketika, karena secara adat tidak biasa digunakan untuk penggantungan, melainkan untuk penegasan. Selesai. Ini menunjukkan bahwa pembedaan diambil dari adat, bukan bahasa, dan masalah fikih tidak dibangun di atas detail tata bahasa.

---

1 Bait ini dari penyair Abu Dzi'ib al-Hudzali. Lihat: *Diwan al-Hudzaliyyin* (1/51), *Syarh Asy'ar al-Hudzaliyyin* (2/19), *Khizanat al-Adab* (3/193). Bait ini menjadi dalil dalam *Adab al-Katib* (hal. 51), *Al-Khasha'ish* (2/85), *Sirr ash-Shina'ah* (1/52). *Ba* di sini tambahan, maknanya: شربن ماء البحر – "Mereka minum air laut." Lihat: *Al-Azhiyyah* (hal. 21), *Rashf al-Mabani* (hal. 11), *Al-Jana ad-Dani* (hal. 43), *Mughni al-Labib* (1/105).

2 Teks perkataan Ibnu al-'Arabi dalam *Ahkam al-Qur'an* (2/571-572, Dar al-Fikr): "Sebagian pengikut Syafi'i dan ahli tata bahasa biasa beranggapan bahwa *ba* untuk sebagian, dan setiap orang yang fasih telah memperbincangkan ini hingga menjadi cela bagi pembicara. Tidak boleh bagi siapa pun yang sedikit memahami bahasa Arab mempercayai *ba* untuk itu." Ia melanjutkan: "Perkataan 'wamsahu' mensyaratkan yang diusap dan alat pengusap. Yang diusap pertama adalah tempat, yang kedua adalah alat antara pengusap dan yang diusap, seperti tangan, dan yang mencapai tujuan adalah kain. Ini jelas. Jika dikatakan: امسحوا رءوسكم, cukup mengusap dengan tangan tanpa air atau lainnya. *Ba* masuk untuk menunjukkan alat pengusap, yaitu air, sehingga seperti: فامسحوا برءوسكم الماء, termasuk kalimat terbalik, dan ini digunakan oleh Arab."

3 Dalam naskah (ع): *an thaliq*.

الثَّامِنُ: بَل لِلْعَطْفِ وَالْإِضْرَابِ إِمَّا لِلْإِبْطَالِ أَوِ الْإِنْتِقَالِ مِنْ غَرَضٍ إِلَى آخَرٍ

"Kedelapan: "Bal", untuk penggabungan dan penegasan, baik untuk pembatalan atau perpindahan dari satu maksud ke maksud lain."

"BAL"[1]: Bisa diikuti oleh kata tunggal atau kalimat. Jika diikuti kata tunggal, maka "bal" berfungsi sebagai huruf penggabung (athf). Dalam hal ini, penggabungan bisa dalam konteks afirmasi atau negasi. Contoh afirmasi: جاء زيد بل عمرو – "Zaid datang, bahkan Amr." Di sini "bal" memindahkan hukum dari yang sebelumnya dan menetapkannya untuk yang sesudahnya secara pasti, tetapi bukan berarti meniadakan hukum sebelumnya lalu menetapkan lawannya untuk yang sesudah, misalnya menegaskan bahwa Zaid tidak berdiri lalu Amr berdiri. Al-Mubarrad, Ibnu 'Abd al-Warith[2], dan muridnya al-Jurjani memperbolehkan "bal" memindahkan hukum negasi ke yang sesudahnya seperti pada afirmasi, sehingga dalam contoh: ما قام زيد بل عمرو – "Zaid tidak berdiri, bahkan Amr," bisa ditafsirkan: بل ما قام عمرو – "Bahkan Amr tidak berdiri." Dalam لا يضرب زيد عمروا – "Janganlah Zaid memukul Amr," "bal" melarang keduanya memukul. Juga dalam ما له علي درهم بل درهمان – "Ia tidak punya hak atas dirham, bahkan dua dirham," tidak ada kewajiban, karena dirham dinyatakan tidak ada, dan dua dirham juga dinyatakan tidak ada melalui penggabungan, seolah dikatakan: ما له علي درهم وما له علي درهمان – "Ia tidak punya hak atas dirham dan tidak pula dua dirham"[3].

Al-Qawwas dalam *Syarh ad-Durrah* berkata: Mereka mewajibkan adanya huruf negasi yang ditafsirkan setelah "bal" untuk menegaskan kesesuaian dalam penegasan terhadap yang dinegasi, sebagaimana kesesuaian terjadi dari afirmasi ke afirmasi. Ia berkata: Harus dikatakan bahwa jika yang digabungkan salah, maka huruf negasi ditafsirkan agar keduanya sama-sama dinyatakan tidak melakukan perbuatan. Jika tidak salah, huruf negasi tidak ditafsirkan, karena perbuatan itu tetap ada padanya, sehingga tidak dinyatakan tidak ada. Selesai.

Pendapat al-Mubarrad dilemahkan oleh al-Farisi dalam *Al-Ihah* dengan contoh: ما زيد خارجا بل ذاهب – "Zaid tidak keluar, bahkan pergi," yang hanya boleh dalam bentuk raf' (nominatif), karena khabar-nya afirmatif, dan "ma" Hijaziyah hanya berlaku pada khabar yang negatif. Jika "bal" memindahkan hukum yang pertama, maka boleh dalam bentuk nashab dengan takdir: بل هو ذاهبا – "Bahkan ia pergi." Namun, ijmak melarangnya, karena Arab tidak memperbolehkan hal itu agar tidak membingungkan antara dua makna. Jika mereka menginginkan yang setelah "bal" negatif, mereka menyertakan huruf negasi, seperti: ما قام زيد بل ما قام عمرو – "Zaid tidak berdiri, bahkan Amr juga tidak berdiri."

---

1 Lihat makna "bal" di: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 3) dan seterusnya, *Al-Azhiyyah* (hal. 219-223), *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/194), *Mughni al-Labib* (1/112-113), *Al-Mufashshal* (hal. 30), *Rashf al-Mabani* (hal. 153-157), *Ash-Shahibi* (hal. 141), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 109) dan seterusnya, *Kasyf al-Asrar* (2/135) dan seterusnya, *Ta'wil Musykil al-Qur'an* (hal. 536), *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (4/258-260), *Nasamat al-Ashar* (hal. 122), *Al-Itqan* karya as-Suyuthi (2/185) dan seterusnya, *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/260) dan seterusnya, *Fawatih ar-Rahmut* (1/236) dan seterusnya, *Hasyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/198).

2 Ia adalah Muhammad bin al-Husain bin Muhammad bin al-Husain bin 'Abd al-Warith, Abu al-Husain al-Farisi, ahli tata bahasa, keponakan dan murid Abu Ali al-Farisi, serta imam ahli tata bahasa setelahnya. Karyanya banyak, di antaranya: *Kitab al-Hija'*, *Kitab asy-Syi'r*. Wafat pada tahun 421 H. Lihat biografinya di: *Inbah ar-Ruwat* (3/116), *Mu'jam al-Udaba'* (18/186), *Bughyat al-Wu'at* (1/94).

3 Lihat: *Mughni al-Labib* karya Ibnu Hisyam (1/112).

Jika "bal" diikuti kalimat, maka bukan huruf penggabung, melainkan huruf permulaan, seperti: ما قام زيد بل عمرو قائم – "Zaid tidak berdiri, tetapi Amr berdiri." Maknanya juga untuk penegasan, tetapi penegasan ini kadang untuk membatalkan yang sebelumnya, seperti: أَمْ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةٌۢ ۚ بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ – "Atau mereka berkata ia gila, bahkan ia datang dengan kebenaran"[1], dan وَقَالُوا ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ – "Dan mereka berkata, 'Ar-Rahman mengambil anak,' Maha Suci Dia, bahkan mereka adalah hamba yang dimuliakan"[2]. Kadang untuk perpindahan dari satu maksud ke maksud lain tanpa pembatalan, seperti: وَلَدَيْنَا كِتَٰبٌ يَنطِقُ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ۞ بَلْ قُلُوبُهُمْ – "Dan pada Kami ada kitab yang berbicara dengan kebenaran, dan mereka tidak dizalimi, bahkan hati mereka"[3], serta: بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلْمُهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ ۖ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِّنْهَا ۖ بَلْ هُم مِّنْهَا عَمُونَ – "Bahkan pengetahuan mereka tentang akhirat terbatas, bahkan mereka ragu darinya, bahkan mereka buta darinya"[4]. Tidak ada yang dibatalkan dari apa yang diberitakan oleh Allah, melainkan maknanya: "Cukup pembicaraan tentang kisah ini, mari masuk ke kisah lain." Jadi, "bal" untuk memutus berita, bukan yang diberitakan. Ibnu Malik keliru dalam *Syarh al-Kafiyyah*, karena mengklaim bahwa dalam Al-Qur'an "bal" hanya digunakan dengan cara ini[5].

Sebelumnya, penulis *Al-Basith* juga berlebihan dengan berkata: "Dan tidak pula dalam kalam yang fasih." Setelah mengetahui ini, perkataan penulis menunjukkan beberapa hal:

1. Jika "bal" untuk penggabungan, maka tidak bermakna penegasan, padahal tidak demikian.
2. Jika untuk penegasan, maka tidak untuk penggabungan, ini pendapat mayoritas. Namun, perkataan Ibnu Malik menunjukkan bahwa "bal" untuk penggabungan, dan ini ditegaskan oleh putranya[ss] dalam *Syarh al-Khalashah*. Sebagian ulama besar berkata: Mengapa "bal" tidak untuk penggabungan jika diikuti kalimat? Apa bedanya dengan "waw", yang bisa menggabungkan kalimat, baik hukumnya negatif atau afirmatif, seperti: ما قام زيد ولم يخرج عمرو – "Zaid tidak berdiri dan Amr tidak keluar," atau وما قام بكر وخرج خالد – "Bakr tidak berdiri dan Khalid keluar." Perbedaan yang tampak adalah bahwa asal "bal" untuk penegasan, sehingga yang sebelumnya seolah tidak disebutkan, maka tidak ada yang digabungkan. Ini seharusnya berarti "bal" tidak menggabungkan kata tunggal, tetapi karena ada kesamaan dalam i'rab dan yang sesudahnya diatur oleh yang sebelumnya, maka yang sebelumnya tidak diabaikan dari sisi ini. Karena ada hubungan antara yang sebelum dan sesudah "bal", maka penegasan hanya pada hukum yang dinisbatkan ke yang sebelumnya. Namun, ini seharusnya berarti "hatta" juga untuk penggabungan jika diikuti kalimat, tetapi asalnya bukan penggabungan, melainkan tujuan dan akhir, seperti "ila". Ketika diikuti kalimat, "hatta" tetap pada asalnya, tetapi ketika diikuti kata tunggal yang tidak cocok untuk tujuan, "hatta" dijadikan huruf penggabung, sehingga dikatakan meskipun untuk penggabungan, "hatta" tetap bermakna tujuan.

---

1 Surat Al-Mu'minun, ayat 70.

2 Surat Al-Anbiya', ayat 26.

3 Surat Al-Mu'minun, ayat 62-63.

4 Surat An-Naml, ayat 66.

5 Lihat: *Mughni al-Labib* (1/112).

6 Putra Ibnu Malik adalah Muhammad bin Muhammad bin Abdullah bin Malik ath-Tha'i, Abu Abdullah, Badruddin, dikenal sebagai Ibnu an-Nazhim, berasal dari Damaskus dan wafat di sana, sempat tinggal di Ba'labak. Ash-Shafadi berkata: "Ia seorang imam yang cerdas, tajam pemikiran, ahli dalam tata bahasa, makna, balaghah, 'arudh, dan logika, serta baik dalam fikih dan ushul." Wafat pada tahun 686 H. Karyanya: *Syarh al-Alfiyyah* (dikenal sebagai Syarh Ibnu an-Nazhim), *Al-Mishbah* dalam makna dan balaghah, *Raudh al-Adzhan* dalam makna, *Syarh Lamiyyat al-Af'al*, buku tentang 'arudh, *Syarh Gharib Tashrif Ibnu al-Hajib*, *Syarh al-Kafiyyah*, dan lainnya. Lihat biografinya di: *Syadzrat adz-Dzahab* (5/398), *Bughyat al-Wu'at* (1/225), *Al-A'lam* (7/31).

التَّاسِعُ: بَيْدَ بِمَعْنَى غَيْرِ وَبِمَعْنَى : مِنْ أَجْلِ وَعَلَيْهِ : بَيْدَ أَنِّيْ مِنْ قُرَيْشٍ

"Kesembilan: "Baida" dengan makna "selain", dan dengan makna "karena", seperti: بيد أني من قريش– *"Selain bahwa saya dari Quraisy".*

"BAIDA" (dan kadang-kadang disebut "maida" dengan mim) adalah isim yang selalu dalam bentuk idhafah kecuali jika dihubungkan. "Baida" memiliki dua makna[1]:

1. Makna "selain", seperti dalam hadis: نَحْنُ الْآخِرُوْنَ السَّابِقُوْنَ بَيْدَ أَنَّهُمْ أُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِنَا – "Kami adalah yang terakhir tetapi mendahului, selain bahwa mereka telah diberi kitab sebelum kami"[2].
2. Makna "karena", sebagaimana dikatakan oleh asy-Syafi'i, yang diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dalam shahih-nya setelah hadis tersebut[3]. Berdasarkan ini, hadis lain: أَنَا أَفْصَحُ مَنْ نَطَقَ بِالضَّادِ بَيْدَ أَنِّي مِنْ قُرَيْشٍ – "Aku adalah yang paling fasih di antara yang berbicara dengan huruf dzad, karena aku dari Quraisy"[4]. Az-Zamakhsyari dalam *Al-Fa'iq* berkata: Ini termasuk cara memuji dengan sesuatu yang tampak seperti celaan.

الْعَاشِرُ: ثُمَّ : حَرْفُ عَطْفٍ لِلتَّشْرِيْكِ وَالْمُهْلَةِ عَلَى الصَّحِيْحِ

"Kesepuluh: "Tsumma": huruf penggabung untuk persamaan dan penundaan, menurut yang shahih[5]."

PERBEDAAN pendapat seharusnya kembali pada dua makna ini. Untuk persamaan,

---

1 Lihat: *Mughni al-Labib* karya Ibnu Hisyam (1/114).

ss Diriwayatkan oleh Imam Bukhari, Muslim, an-Nasa'i, Ibnu Majah, dan Ibnu Hibban dari Abu Hurairah –semoga Allah meridhainya–, ia berkata: Rasulullah –shallallahu 'alaihi wasallam– bersabda: نَحْنُ الْآخِرُوْنَ السَّابِقُوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَيْدَ أَنَّهُمْ أُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِنَا وَأُوْتِيْنَاهُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَذَا يَوْمُهُمُ الَّذِيْ فُرِضَ عَلَيْهِمْ فَاخْتَلَفُوْا فِيْهِ فَهَدَانَا اللَّهُ لَهُ فَهُمْ لَنَا فِيْهِ تَبَعٌ فَالْيَهُوْدُ غَدًا وَالنَّصَارَى بَعْدَ غَدٍ "Kami adalah yang terakhir tetapi mendahului pada hari kiamat, selain bahwa mereka telah diberi kitab sebelum kami, dan kami diberi setelah mereka. Ini hari mereka yang telah diwajibkan atas mereka, tetapi mereka berselisih di dalamnya. Maka Allah memberi petunjuk kepada kami, sehingga mereka menjadi pengikut kami: Yahudi besok dan Nasrani lusa." Lafaz ini dari Muslim. Lihat: *Shahih al-Bukhari* dengan hasyiah as-Sindi (1/160), *Shahih Muslim* dengan syarh an-Nawawi (6/144), *Sunan an-Nasa'i* (3/85) dan seterusnya, *Shahih Sunan Ibnu Majah* (1/78), *Al-Ihsan bi Tartib Shahih Ibnu Hibban* (4/197).

3 Lihat: *Al-Ihsan bi Tartib Shahih Ibnu Hibban* (4/197), di dalamnya: "Saya mendengar Musa bin Muhammad adh-Dhahli di Antakiyah berkata: Saya mendengar al-Muzani berkata: 'Baida' berarti 'karena.'" Lihat juga *Musnad al-Imam asy-Syafi'i* (hal. 60-61), Dar al-Hadits al-'Ilmiyyah.

4 Hadis ini diriwayatkan oleh Ibnu Sa'd dalam *Thabaqat*-nya dari Yahya bin Yazid as-Sa'di secara mursal, dan oleh ath-Thabarani dari Abu Sa'id al-Khudri, serta disebutkan oleh al-'Ajluni dalam *Kasyf al-Khafa'*. Lihat: *Kasyf al-Khafa'* (1/200), *Ad-Durar al-Muntatsirah fi al-Ahadith al-Musytarah* karya as-Suyuthi (hal. 52), *Al-La'ali' al-Manthurah fi al-Ahadith al-Musytarah* karya az-Zarkasyi (hal. 16), *Al-Maqashid al-Hasanah* (hal. 9), *Tamyyiz ath-Thayyib min al-Khabith* (hal. 3), *Al-Ghamaz 'ala al-Lammaz* (hal. 59).

5 Lihat makna "tsumma" di: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 426-432), *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/139), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/97), *Al-Masudah* (hal. 318), *Al-Isyarah ila al-Ijaz* (hal. 3), *Al-Mufashshal* (hal. 34), *Rashf al-Mabani* (hal. 173) dan seterusnya, *Kasyf al-Asrar* (2/131) dan seterusnya, *Al-Fawa'id al-Masyquq ila 'Ulum al-Qur'an* (hal. 40) dan seterusnya, *At-Tamhid* (hal. 216), *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (4/266-270), *Ash-Shahibi* (hal. 148), *Al-Qawa'id wa al-Fawa'id al-Ushuliyyah* (hal. 138), *Mu'tarik al-Aqran* (2/52), *Al-Itqan* karya as-Suyuthi (2/189), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 11), *Al-Bahr al-Muhith* (2/230), *Fawatih ar-Rahmut* (1/234) dan seterusnya, *Nasamat al-Ashar* karya Ibnu 'Abidin (hal. 112), *Hasyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/199).

yang berbeda adalah ahli Kufah. Mereka berkata: "Tsumma" kadang bersifat tambahan, sehingga bukan huruf penggabung, seperti firman Allah: وَظَنُّوٓا اَنْ لَّا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰهِ اِلَّآ اِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ – "Dan mereka mengira tidak ada tempat berlindung dari Allah kecuali kepada-Nya, lalu Allah memberi taubat kepada mereka"[1]. Untuk penundaan, yang dimaksud adalah keterlambatan, sehingga menurut Sibawaih: Jika kamu berkata: مررت برجل ثم امرأة – "Aku melewati seorang laki-laki, lalu seorang perempuan," maka perjalanan kedua terjadi setelah perjalanan pertama selesai. Yang berbeda dengan ini adalah al-Farra'. Ia berkata: "Tsumma" bisa tidak demikian, bukti: أعجبني ماصنعت اليوم ثم ماصنعت أمس أعجب – "Aku kagum dengan apa yang kamu lakukan hari ini, lalu apa yang kamu lakukan kemarin lebih mengagumkan," karena "tsumma" di sini untuk menyusun berita, tanpa keterlambatan antara berita-berita itu. Ibnu Malik sependapat dan berkata: "Tsumma" digunakan untuk menggabungkan yang terdahulu dalam waktu dengan cukup hanya menyusun kalimat[2]. Ia menjadikan contoh firman Allah: ثُمَّ اٰتَيْنَا مُوْسَى الْكِتٰبَ – "Kemudian Kami berikan Musa kitab"[3]. Namun, yang shahih adalah makna pertama. Syaikh dalam *Syarh al-Ilmam* berkata: Karena "tsumma" menyiratkan keterlambatan, maka tidak boleh digunakan dalam jawaban, sehingga kamu tidak boleh berkata: إن تعطني ثم أنا أشكرك – "Jika kamu memberiku, lalu aku bersyukur," seperti yang boleh dengan فأنا أشكر – "Maka aku bersyukur," karena akibat tidak tertunda dari syarat, sehingga kedua makna ini bertentangan. Demikian pula, "tsumma" tidak digunakan dalam bentuk ifta'al dan tafa''ul karena bertentangan dengan maknanya. Ibnu 'Ashfur dalam catatannya pada *Al-Jazuliyyah* berkata: Bukti bahwa "tsumma" berbeda dari "waw" adalah ijmak fuqaha bahwa tidak boleh berkata: يمين الله ويمينك – "Sumpah Allah dan sumpahmu," tetapi boleh: يمينك هذ يمين الله ثم يمينك – "Ini dengan sumpah Allah, lalu dengan sumpahmu." Jika "tsumma" sama dengan "waw", mereka tidak akan memilihnya. Dalam hadis [73a]: Seorang Yahudi berkata kepada teman Muslimnya: "Kalian mengklaim tidak menyekutukan Allah, tetapi kalian berkata: بشاء الله وبشت – 'Allah menghendaki dan aku menghendaki.'" Ini disampaikan kepada Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam–, lalu beliau bersabda: "Jangan katakan demikian, tetapi katakan: ماشاء الله ثم بشت – 'Apa yang dikehendaki Allah, lalu aku menghendaki'"[4], diriwayatkan oleh Qasim bin Ashbag[5] dalam *Musnad*-nya. Ketahuilah bahwa ar-Raghib menyebutkan definisi komprehensif untuk "tsumma" dalam *Al-Mufradat*, ia berkata: "Huruf penggabung yang mensyaratkan keterlambatan apa setelahnya dari apa sebelumnya, baik keterlambatan secara hakiki, peringkat, atau penempatan"[6].

1 Surat At-Taubah, ayat 118. Lihat: *Mughni al-Labib* (1/117).

2 Lihat: *Tashil al-Fawa'id* (hal. 17), *Mughni al-Labib* (1/118).

3 Surat Al-An'am, ayat 154.

ss Diriwayatkan oleh ad-Darimi, Ibnu Majah, dan Ahmad dari ath-Thufail, saudara Aisyah, ia berkata: Seorang musyrik berkata kepada seorang Muslim: "Kalian adalah kaum yang baik, jika bukan karena kalian berkata: ماشاء الله وبشت – 'Apa yang dikehendaki Allah dan aku menghendaki.'" Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam– mendengar dan bersabda: "Jangan katakan demikian, tetapi katakan: ماشاء الله ثم بشت – 'Apa yang dikehendaki Allah, lalu aku menghendaki.'" Lafaz ini dari ad-Darimi. Lihat: *Sunan ad-Darimi* (2/295), *Shahih Sunan Ibnu Majah* (1/362), *Musnad al-Imam Ahmad* (5/384, 394, 72).

5 Ia adalah Qasim bin Ashbag bin Muhammad bin Yusuf bin Nasih bin 'Atha' al-Qurthubi, dikenal sebagai al-Bayani (Abu Muhammad), ahli hadis di Andalusia, hafizh, banyak menulis, ahli dalam riwayat, nasab, tata bahasa, gharib, dan syi'r. Asalnya dari Biyata, wilayah Qurthah, tinggal di Qurthah, wafat di sana pada Jumada al-Ula tahun 340 H. Kakeknya adalah mantan budak Bani Umayyah. Karyanya: *Kitab fi Ahkam al-Qur'an*, *Al-Mujtaba fi Ahadith al-Mushthafa*, *Nasikh al-Hadith wa Mansukh*, *Kitab fi Ghara'ib Ahadith Malik bin Anas* (selain yang ada di *Al-Muwaththa'*), *Kitab fi al-Ansab*, *Kitab Fada'il Quraisy*. Lihat biografinya di: *Tadhkirat al-Huffazh* (3/67), *Kasyf azh-Zhunun* (1/80), *Al-A'lam* (5/173), *Mu'jam al-Mu'allifin* (8/95).

6 Lihat: *Al-Mufradat* karya ar-Raghib (hal. 81).

وَالتَّرْتِيْبِ خِلَافًا لِلْعَبَّادِيْ

"Dan untuk penyusunan, berbeda dengan pendapat al-'Abbadi."

ADA catatan terhadap penyampaian pendapat al-'Abbadi ini secara mutlak, karena ia hanya mengatakannya dalam konteks khusus, bukan pada makna umum "tsumma". Al-Qadhi al-Husain mengutip darinya dalam bab wakaf: Jika seseorang berkata: وقفت على أولادي ثم على أولاد أولادي بطنا بعد بطن – "Aku mewakafkan kepada anak-anakku, lalu kepada anak-anak dari anak-anakku, secara berurutan," maka "tsumma" di sini untuk penyusunan. Namun, al-'Abbadi berkata: Ini untuk penggabungan. Selesai.

Mungkin dasar pendapatnya adalah bahwa "waqaftu" (aku mewakafkan) merupakan kalimat inisiasi (insya'), sehingga tidak ada ruang untuk penyusunan, seperti ucapan: بعتك هذا ثم هذا – "Aku menjual kepadamu ini, lalu ini." Namun, al-Qadhi Abu ath-Thayyib ath-Thabari mengarahkannya ke sebagian berita, ia berkata dalam bab pengakuan pada catatannya: Jika seseorang berkata: له علي درهم ثم درهم – "Ia memiliki hak atas dirham, lalu dirham," maka wajib baginya dua dirham, karena "tsumma" adalah huruf penggabung murni seperti "waw", hanya saja untuk pemisahan dan penundaan, tetapi tidak ada manfaat pemisahan dan penundaan di sini, sehingga seperti ucapan: درهم درهم – "Dirham dan dirham." Selesai.

Ini adalah pendapat yang diterima. Namun, pendapat bahwa "tsumma" seperti "waw" tanpa penyusunan, dikutip dari al-Farra', sebagaimana disampaikan oleh as-Sirafi, dan sebagian lainnya mengaitkannya dengan al-Akhfasy, dengan dalil: خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا – "Dia menciptakan kalian dari jiwa yang satu, lalu menjadikan darinya pasangannya"[1][2]. Padahal, diketahui bahwa penjadian ini terjadi sebelum penciptaan. Mayoritas menafsirkannya sebagai penyusunan dalam penyampaian berita[3].

Ada pendapat ketiga: "Tsumma" untuk penyusunan pada kata tunggal, seperti: زيد ثم عمرو قام – "Zaid berdiri, lalu Amr," tetapi tidak pada kalimat, seperti firman Allah: فَاِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللّٰهُ شَهِيْدٌ عَلٰى مَا يَفْعَلُوْنَ – "Maka kepada Kami mereka kembali, lalu Allah menjadi saksi atas apa yang mereka lakukan"[ss], karena kesaksian Allah mendahului kembalinya mereka. Ibnu Burhan berkata demikian, sebagaimana Ibnu as-Sam'ani dalam *Al-Qawathi'*: "Tsumma" digunakan sebagai pengganti "waw" secara majazi, seperti: ثم الله شهيد – "Lalu Allah menjadi saksi." Namun, yang shahih adalah "tsumma" untuk penyusunan secara mutlak. Pada kata tunggal, "tsumma" menunjukkan penyusunan kejadian, seperti: قام زيد ثم قام عمرو – "Zaid berdiri, lalu Amr berdiri." Dengan kalimat, "tsumma" menunjukkan penyusunan berita atas berita, bukan penyusunan berita atas yang diberitakan, seperti dalam bait:

إن من ساد ثم ساد أبـــوه ثم قد ساد قبل ذلك جده

"Sesungguhnya orang yang mulia, lalu ayahnya mulia,
Dan sebelum itu kakeknya telah mulia"[5].

1 Lihat: *Al-Mufradat* karya ar-Raghib (hal. 81).

2 Surat Az-Zumar, ayat 6. Penulis memasukkan di sini: هو الذي – "Dialah yang," yang tidak sesuai dengan ayat.

3 Lihat: *Mughni al-Labib* karya Ibnu Hisyam (1/117).

4 Surat Yunus, ayat 46.

5 Bait ini dari Abu Nawas, al-Hasan bin Hani'. Dinisbahkan kepadanya oleh al-Baghdadi dalam *Khizanat al-Adab*

الْحَادِي عَشَرَ: حَتَّى لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ غَالِبًا وَلِلتَّعْلِيلِ وَنَدَرَ لِلِاسْتِثْنَاءِ

"Kesebelas: "Hatta" untuk mencapai tujuan secara umum, untuk penjelasan, dan jarang untuk pengecualian[1]."

"HATTA" terbagi menjadi empat kategori:

1. **Jariyyah** (huruf jar), seperti: سرت حتى الليل – "Aku berjalan hingga malam," dan firman Allah: حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ – "Hingga terbit fajar"[2]. Al-Kisa'i berbeda pendapat dan berkata: Jar-nya dengan "ila" (ke) yang tersirat setelah "hatta", yaitu: حتى انتهى التسليم إلى مطلع الفجر – "Hingga penyerahan selesai ke terbit fajar."
2. **'Athishah** (huruf penggabung) seperti "waw", seperti: قدم الحجاج حتى المشاة – "Jamaah haji datang hingga pejalan kaki." Ahli Kufah berbeda, dan mereka mengi'rabkan apa setelahnya dengan mengimplikasikan operator.
3. **Ibtida'iyyah** (huruf permulaan), yaitu kalimat setelahnya dimulai, baik kalimat ismiyyah seperti: حتى ماء دجلة أشكل – "Hingga air Dajlah menjadi sulit"[3], atau fi'liyyah seperti: حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ – "Hingga Rasul berkata"[4] menurut qiraat raf' (nominatif).
4. **Nashibah** (huruf nashab) untuk fi'il menurut ahli Kufah, seperti: حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ – "Hingga kamu menikah dengan suami lain"[5]. Menurut ahli Basrah, hanya yang jariyyah dan nashibah yang benar, dengan "an" tersirat setelahnya.

Jika kamu memahami ini, maka pernyataan penulis menyiratkan: Tujuan mencakup semua kategori "hatta". Kita katakan: Untuk yang jariyyah, tidak diragukan lagi maknanya adalah tujuan. Namun, ada perbedaan tentang apakah yang dimajrur dengannya termasuk dalam yang sebelumnya atau tidak, menurut beberapa pendapat:

- **Pendapat pertama** (mayoritas, termasuk al-Mubarrad, Ibnu as-Sarraj[6], al-Farisi,

(4/12), *Mughni al-Labib* (1/117), *Syarh Abyat Mughni al-Labib* (3/40). Juga terdapat dalam *Diwan*-nya (hal. 493), dalam qasidah yang memuji al-'Abbas bin 'Ubaidillah bin Abi Ja'far. Lafaznya dalam *Khizanat*, *Syarh Abyat Mughni*, dan *Diwan*:

قل لمن ساد ثم ساد أبـــوه قبله ثم قبل ذلك جده

"Katakan kepada yang mulia, lalu ayahnya mulia sebelumnya, Dan sebelum itu kakeknya mulia."

1 Lihat penjelasan rinci tentang "hatta" di: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 542-558), *Al-Azhiyyah* (hal. 214), *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/145), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/97), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 102), *Al-Mufashshal* (hal. 34), *Rashf al-Mabani* (hal. 180-185), *Tashil al-Fawa'id* (hal. 146), *Mughni al-Labib* (1/122-131), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/318), *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (4/272) dan seterusnya, *Al-Qawa'id wa al-Fawa'id al-Ushuliyyah* (hal. 143), *Mu'tarik al-Aqran* (2/78) dan seterusnya, *Al-Itqan* karya as-Suyuthi (2/192), *Ash-Shahibi* (hal. 150) dan seterusnya, *Kasyf al-Asrar* (2/160) dan seterusnya, *Fawatih ar-Rahmut* (1/140) dan seterusnya, *Hasyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/200).

2 Surat Al-Qadr, ayat 5.

3 Ini adalah akhir bait dari Jarir, awalnya:

فما زالت القتلى تمج دماؤهم حتى .....

"Bahkan mayat-mayat itu mengalirkan darahnya hingga ..."

Bait ini menjadi dalil dalam *Mughni al-Labib* karya Ibnu Hisyam (1/128), *Khizanat al-Adab* (4/143), *Syarh al-Mufashshal* karya Ibnu Ya'isy (8/18), *Al-Azhiyyah* (hal. 216), *Asrar al-'Arabiyyah* (hal. 267).

4 Surat Al-Baqarah, ayat 214. Qiraat raf' dari Imam Nafi', berdasarkan keadaan lampau, sementara yang lain dengan nashab. Lihat: *Tafsir al-Qurthubi* (2/542), *Mafatih al-Ghaib* (6/285), *Ruh al-Ma'ani* (2/104).

5 Surat Al-Baqarah, ayat 230.

6 Ia adalah Muhammad bin as-Sari bin Sahl, Abu Bakr, ahli tata bahasa yang dikenal sebagai Ibnu as-Sarraj, salah satu imam tata bahasa terkenal dan ahli dalam adab dan ilmu Arab. Ia belajar adab dari az-Zajjaj dan al-Mubarrad, dan mengajar banyak tokoh, di antaranya as-Sirafi, Abu Ali al-Farisi, dan Ali bin 'Isa ar-Rumani. Al-Jawhari mengutipnya dalam *Ash-Shahah* di banyak tempat. Wafat pada tahun 316 H. Karyanya: Banyak karya terkenal dalam tata bahasa, seperti *Kitab al-Ushul* (Ibnu Khallikan berkata: "Ini salah satu buku terbaik dalam bidang ini dan rujukan saat riwayat

az-Zamakhsyari, Ibnu al-Hajib, dan lainnya): Yang dimajrur termasuk, karena tujuan suatu hal adalah bagian darinya. Sebagian mengecualikan jika ada petunjuk [74a] yang menunjukkan keluarnya, seperti: صمت حتى الفطرة – "Aku berpuasa hingga waktu berbuka." Penulis *Al-Idhah* menyebutkan bahwa Sibawaih tegas menyatakan bahwa yang setelah "hatta" pasti termasuk dalam yang sebelumnya, meskipun ia memberi contoh yang merupakan bagian.

- **Pendapat kedua**: Tidak termasuk, dan ini didukung oleh Ibnu 'Ashfur.
- **Pendapat ketiga**: Bisa termasuk atau tidak, dikutip dari Tha'lab. Ibnu Malik berkata: "Hatta" untuk mencapai tujuan dengan majrur atau menurutnya[1], artinya: Bisa termasuk dalam yang sebelumnya atau tidak. Jika kamu berkata: – "Aku memukul kaum hingga Zaid," bisa berarti Zaid termasuk yang dipukul dan pukulan berhenti padanya, atau Zaid tidak dipukul dan pukulan berhenti di dekatnya. Ia menyebutkan bahwa Sibawaih dan al-Farra' menyinggung hal ini[2]. Akhirnya, mayoritas berpendapat termasuk, berbeda dengan "ila" (ke). Al-Qarafi mengklaim tidak ada perbedaan tentang kewajiban termasuknya yang setelah "hatta", dan tidak ada perbedaan seperti pada "ila", karena kesepakatan ahli tata bahasa bahwa syarat "hatta" adalah yang setelahnya sejenis dengan yang sebelumnya dan termasuk dalam hukumnya[3][4]. Namun, ini tidak benar, karena perbedaan dalam "hatta" khafidhah terkenal, meskipun kesepakatan ada pada "hatta" 'athishah, bukan khafidhah. Perbedaan adalah bahwa 'athishah seperti "waw" sehingga jelas alasannya, sedangkan khafidhah mensyaratkan bahwa yang setelahnya adalah tujuan dari yang sebelumnya, baik dalam penambahan atau pengurangan[5].

An-Nahhas dalam *Al-Kafi* berkata: Ketahuilah bahwa "hatta" mengandung makna tujuan meskipun digunakan untuk penggabungan, dan karena itu wajib digunakan untuk mengeluarkan sesuatu dari sesuatu. Selesai. Artinya: Digunakan untuk menghilangkan anggapan bahwa bukti mencakup semuanya, berlawanan dengan "la" yang digunakan untuk mengeluarkan apa yang diyakini termasuk. Makna permohonan dengan "hatta" jelas, sedangkan yang masyhur adalah dua makna: pertama, tujuan; kedua, penjelasan, seperti: كلمته حتى يأمرني بشيء – "Aku berbicara kepadanya hingga ia memerintahkanku sesuatu." Tanda bahwa ia untuk tujuan adalah jika diganti dengan "ila an" (إلى أن) – "hingga," dan untuk penjelasan jika diganti dengan "kay" (كي) – "agar." Ibnu Malik dalam *At-Tashil* menambahkan makna ketiga, yaitu "illa" (إلا) – "kecuali," untuk istisna' munqathi' (istisna' terputus), berdasarkan bait penyair:

ليس العطاء من الفضول سماحة حتى تجود وما لديك قليل

"Membagi kelebihan bukan kemurahan,
Kecuali kamu memberi meski hartamu sedikit"[6].

---

bercampur dan berbeda"), *Jumal al-Ushul*, *Al-Mujiz*, *Syarh Kitab Sibawaih*, *Ihtijaj al-Qurra'*, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'ara'*, dan lainnya. Lihat biografinya di: *Wafayat al-A'yan* (4/339-340), *Tarikh Baghdad* (9/531), *Syadzrat adz-Dzahab* (2/273), *Inbah ar-Ruwat* (3/145).

1 Lihat: *Tashil al-Fawa'id* karya Ibnu Malik (hal. 146).

2 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 54).

3 (الذي): Hilang dari naskah (ك), kami tetapkan sesuai dengan *Syarh Tanqih al-Fushul*.

4 Lihat: *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 103).

5 Al-Muradi berkata: Penambahan mencakup kekuatan dan penghormatan, sedangkan pengurangan mencakup kelemahan dan penghinaan. Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 548). Berdasarkan ini, yang kedua harus lebih besar jika yang pertama kecil, atau kecil jika yang pertama besar, atau kuat jika yang pertama lemah, atau lemah jika yang pertama kuat, karena maknanya adalah tujuan. Lihat: *Al-Mufashshal* (hal. 304), *Tashil al-Fawa'id* (hal. 147), *Al-Azhiyyah* (hal. 223), *Rashf al-Mabani* (hal. 181).

6 Bait ini dari al-Muqanna' al-Kindi, dinisbatkan kepadanya oleh Abu Tammam dalam *Al-Hamasah*. Lihat: *Syarh al-*

Ini bisa diartikan sebagai "ila" (hingga).

Faedah:

Penting untuk meneliti hukum "hatta" dalam penyusunan, dan penulis seharusnya membahasnya. Ada perbedaan pendapat: Ibnu al-Hajib berkata: "Hatta" seperti "fa'" dalam penyusunan. Al-Khuffaf dan ash-Shaymuri[ss] berkata: Dalam penggabungan, "hatta" seperti "waw," dan Ibnu Malik mengikutinya dalam *Syarh al-'Umdah*. Ia berkata: Sebagian ulama akhir mengklaim "hatta" mensyaratkan penyusunan, tetapi itu tidak benar, karena boleh berkata: حفظت القرآن حتى سورة البقرة – "Aku menghafal Al-Qur'an hingga surat Al-Baqarah," meskipun itu yang pertama atau tengah yang dihafal. Dalam hadis: كل شيء بقدر وقدر حتى العجز والكيس – "Setiap sesuatu dengan takdir dan ketentuan hingga kelemahan dan kecerdasan"[ss], tidak ada penyusunan dalam hubungan qadha' dengan yang dimakzulkan, melainkan penyusunan dalam keberadaannya. Ibnu Aban mengambil jalan tengah: Penyusunan yang disyaratkan oleh "hatta" bukan seperti "fa'" atau "tsumma," yang menyusun satu perbuatan atas perbuatan lain dalam keberadaan, tetapi menyusun tujuan dan akhir. Syaratnya adalah yang setelahnya sejenis dengan yang sebelumnya, dan ini hanya terjadi jika keseluruhan disebut sebelum bagian. Al-Jurjani berkata: Yang menyebabkan ini adalah "hatta" untuk tujuan dan menunjukkan salah satu ujung sesuatu, dan ujung sesuatu tidak bisa dari yang lain. Karena itu, "hatta" mengandung makna penghormatan atau penghinaan: jika sesuatu diambil dari atas, ujung bawahnya adalah tujuan (penghinaan); jika dari bawah, ujung atasnya adalah tujuan (penghormatan). Aku katakan: Ini bisa dibantah oleh yang mengatakan "hatta" bukan untuk penyusunan [74b], dengan argumen bahwa "hatta" untuk tujuan, baik dalam pengurangan atau penambahan, seperti: غلبك الناس حى النائي – "Manusia mengalahkanmu hingga yang jauh," atau سبحان من يحصي الأشياء حتى مثقال الذر – "Maha Suci yang menghitung segala sesuatu hingga berat debu." Menggabungkan kedua pandangan ini sulit, karena jika "hatta" bukan untuk penyusunan, maka tidak ada manfaat dalam syarat kekuatan dan kelemahan. Jika tidak mensyaratkan keterlambatan secara akal atau adat, itu tidak tepat. Jika kamu berkata: Manfaatnya adalah keumuman, itu sudah tersirat dari kalimat sebelumnya. Al-Qawwas berkata: "Hatta" mengandung penyusunan dan penundaan, tetapi penundaannya lebih sedikit daripada "tsumma." Sebagian berkata: Tidak ada penundaan seperti "fa'," dan yang lain: Seperti "waw." Ia berkata: Yang pertama lebih jelas, karena syaratnya dalam penggabungan adalah yang setelahnya bagian dari yang sebelumnya. Jika tidak mengandung penyusunan, maka akan diperbolehkan mengutamakan berita yang tertunda, yang mustahil.

Hamasah karya al-Marzuqi (hal. 174), as-Suyuthi dalam *Syarh Syawahid al-Mughni* (1/372), al-Baghdadi dalam *Syarh Abyat al-Mughni* (3/102). Lihat juga: *Mughni al-Labib* (1/125). Maknanya: Memberi dari kelebihan bukan kemurahan, kecuali jika memberi saat hartamu sedikit.

1 Ia adalah al-Husain bin Ali bin Muhammad bin Ja'far, Abu Abdullah ash-Shaymuri, Hanafi. Al-Baji berkata tentangnya: "Ia adalah imam Hanafi di Bagdad, pernah menjadi qadhi, tinggi ilmunya, ahli, terpercaya dalam hadis, jujur, cerdas, ramah, memahami hak ulama, dan menjaga reputasi." Wafat tahun 436 H. Karyanya: *Syarh Mukhtasar ath-Thahawi*, dan buku tebal tentang berita Abu Hanifah dan sahabatnya. Lihat biografinya di: *Al-Fawa'id al-Bahiyyah* (hal. 67), *Syadzrat adz-Dzahab* (3/256), *Tarikh Baghdad* (8/78), *Tadhkirat al-Huffazh* (3/119).

2 Diriwayatkan oleh Imam Malik dan Ahmad dalam *Musnad*-nya dari Tawus al-Yamani: Ia berkata: "Aku bertemu dengan beberapa sahabat Rasulullah –shallallahu 'alaihi wasallam– yang berkata: 'Setiap sesuatu dengan takdir,' dan aku mendengar Abdullah bin Umar berkata: Rasulullah –shallallahu 'alaihi wasallam– bersabda: 'Setiap sesuatu dengan takdir hingga kelemahan dan kecerdasan, atau kecerdasan dan kelemahan.'" Lihat: *Syarh Shahih Muslim* karya an-Nawawi (16/204), *Al-Muwaththa'* karya Imam Malik (2/899), *Musnad al-Imam Ahmad* (2/110). "Kays" berarti kemurahan, kecerdasan, dan akal, seperti dalam *Al-Mu'jam al-Wasith* (2/839): "Kays al-waladu kayyan wa kayyasah: Akal, kecerdasan, dan ketajaman, sehingga ia disebut kays dan kayyis."

الثَّانِيْ عَشَرَ: رُبَّ لِلتَّكْثِيرِ وَالتَّقْلِيلِ وَلَا يَخْتَصُّ بِأَحِدِهِمَا خِلَافًا لِمَنِ ادَّعَى ذَلِكَ

"Keduabelas: "Rubba" untuk memperbanyak dan mengurangi, dan tidak khusus untuk salah satu dari keduanya, berbeda dengan yang mengklaim sebaliknya [1]."

Ada perbedaan pendapat tentang "rubba" menurut beberapa mazhab[2]:

1. **Selalu untuk mengurangi** (tatanan jarang), ini pendapat mayoritas, dan penulis *Al-Basith* mengaitkannya dengan Sibawaih.
2. **Selalu untuk memperbanyak** (tatanan sering), ini pendapat penulis *Al-Mu'in*, dipilih oleh Ibnu Duraid, al-Jurjani, dan az-Zamakhsyari, serta dikaitkan oleh Ibnu Kharuf dan Ibnu Malik dengan Sibawaih[3], dengan dalil perkataannya dalam bab "lam", bahwa maknanya seperti makna "rubba".
3. **Bisa untuk keduanya**: Untuk memperbanyak, seperti firman Allah: رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْ كَانُوْا مُسْلِمِيْنَ – "Betapa sering orang-orang kafir menginginkan seandainya mereka Muslim"[4], dan sabda Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam–: يَارُبَّ كَاسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِيَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ – "Betapa banyak wanita yang berpakaian di dunia, tetapi telanjang di hari kiamat"[5].
4. Untuk mengurangi, seperti bait penyair:

   ألا رب مولود وليس له أب وذي ولد لم يلده أبوان

   "Betapa jarang seorang yang lahir tanpa ayah,
   Dan seseorang yang memiliki anak tanpa dilahirkan oleh dua orang tua"[6].

   Pernyataan penulis menyiratkan bahwa "rubba" digunakan untuk keduanya secara seimbang, sehingga termasuk kata antitesis (*adhdad*). Ini pendapat al-Farisi dalam *Kitab al-Huruf*. Namun, pilihan Ibnu Malik adalah bahwa "rubba" lebih sering untuk memperbanyak, dan untuk mengurangi sangat jarang[7]. Ini yang dipilih. Dari sini, ada empat mazhab, dan dari perkataan sebagian ulama Magribi muncul:
5. Untuk memperbanyak dalam konteks pamer dan kebanggaan.
6. Huruf penegasan, tidak diciptakan untuk mengurangi atau memperbanyak, tetapi itu diketahui dari petunjuk, dipilih oleh Abu Hayyan. Namun, pendapat ini lemah, karena

---

1 Dalam teks cetak dan syarh al-Mahalli: "Berlawanan dengan yang mengklaim demikian." Lihat: *Matn al-Asanid wa al-Ushul* (hal. 140), *Syarh al-Mahalli 'ala Jam' al-Jawami'* dengan hasyiah al-Bannani (1/200).

2 Lihat: *Tashil al-Fawa'id* (hal. 147) dan seterusnya, *Mughni al-Labib* (1/134) dan seterusnya, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (1/163).

3 Lihat: *Tashil al-Fawa'id* (hal. 147), *Mughni al-Labib* (1/134).

4 Surat Al-Hijr, ayat 2.

5 Diriwayatkan oleh Bukhari, Tirmidzi, dan Imam Malik dari Ibnu Syihab secara mursal dari Ummu Salamah, ia berkata: Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam– terbangun dan bersabda: "Subhanallah! Apa yang diturunkan dari khazanah dan fitnah, siapa yang membangunkan para istri –maksudnya istri-istrinya– agar mereka shalat, betapa banyak wanita yang berpakaian di dunia, tetapi telanjang di akhirat." Tirmidzi berkata: Hadis ini hasan shahih. Lihat: *Shahih al-Bukhari* dengan hasyiah as-Sindi (1/33, 4/84), *Sunan at-Tirmidhi* (4/422-423), *Al-Muwaththa*' karya Imam Malik (2/913).

6 Bait ini dari 'Amr bin Jambi, menjadi dalil dalam *Kitab Sibawaih*, *Mughni al-Labib*, *Khizanat al-Adab*, *Al-Mufashshal*, *Al-Khasha'ish*, dan lainnya. Lihat: *Kitab Sibawaih* (1/341), *Mughni al-Labib* (1/135), *Syarh Syawahid al-Mughni* (hal. 398), *Al-Kamil* karya al-Mubarrad (hal. 906), *Al-Mufashshal* (hal. 168), *Syarh al-Mufashshal* karya Ibnu Ya'isy (4/48), *Al-Khasha'ish* (2/333), *Khizanat al-Adab* (1/397). Setelah bait ini:

وَدِي شَامَةٍ عَرَاءٍ فِي جِرٍ وَجْهِهِ مُجِلَّةٍ لَا تَنْقَضِي لِأَوَّلِ
وَيَكْمُلُ فِي تِسْعٍ وَخَمْسٍ شِبَانُ وَيَهْرَمُ فِي سَبْعٍ مَعَ وَثَمَانِ

"Maksudnya adalah Nabi Isa dan Nabi Adam –'alaihimas-salam–, serta bulan."

7 Lihat: *Tashil al-Fawa'id* (hal. 147-148), *Mughni al-Labib* (1/134).

mengharuskan adanya huruf yang tidak memiliki makna sama sekali kecuali dengan petunjuk yang membenarkan.

الثَّالِثُ عَشَرَ :عَلَى الْأَصَحُّ أَنَّهَا قَدْتَكُوْنُ اِسْمًابِمَعْنَى فَوْقَ وَتَكُوْنُ حَرْفًا

"*Ketigabelas: "* ʿ*Ala*", *yang paling shahih adalah bisa sebagai isim dengan makna "di atas", dan bisa sebagai huruf* [1]."

IBNU Thahir[2], Ibnu Kharuf, Ibnu ath-Tharawah[3], al-Amidi, dan asy-Syalubin berpendapat bahwa " ʿala" selalu isim, dan mereka mengklaim ini pendapat Sibawaih[4]. Pendapat terkenal ahli Basrah adalah bahwa " ʿala" huruf jar, kecuali jika dimasuki huruf jar lain, seperti bait penyair:

غدت من علي بعد ما تم ظمؤها

"*Dia pergi dari atas setelah dahaganya terpenuhi*"[5].

Al-Akhfasy menambahkan kasus lain: Jika majrur-nya dan faʿil yang terkait dengannya adalah dua dhamir untuk satu entitas, seperti firman Allah: اَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ – "Pertahankan istrimu untukmu"[6]. Al-Farra' berkata: " ʿala" adalah huruf, meskipun dimasuki huruf jar. Jadi, ada empat mazhab: huruf mutlak, isim mutlak, huruf kecuali dalam satu kasus, atau huruf kecuali dalam dua kasus seperti pendapat al-Akhfasy.

لِلْاِسْتِعْلَاءِ وَالْمُصَاحَبَةِ وَالْمُجَاوَزَةِ وَالتَّعْلِيلِ وَالظَّرْفِيَّةِ وَالْاِسْتِدْرَاكِ وَالزِّيَادَةِ

"*Untuk ketinggian, kebersamaan, melewati*[7], *penjelasan, keterangan waktu/tempat, perbaikan, dan penambahan.*"

1 Lihat penjelasan rinci tentang " ʿala" di: *Al-Azhiyyah* (hal. 282-288), *Al-Jana ad-Dani* (hal. 470-480), *Mughni al-Labib* (1/142-147), *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/145), *Al-Mufashshal* (hal. 287), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/87), *Al-Isyarah ila al-Ijaz* (hal. 34), *Kasyf al-Asrar* (2/173) dan seterusnya, *Al-Fawa'id al-Masyuq ila ʿUlum al-Qur'an* (hal. 39), *Rashf al-Mabani* (hal. 371), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/305-308), *Al-Burhan fi ʿUlum al-Qur'an* (4/284) dan seterusnya, *Al-Itqan* karya as-Suyuthi (2/201) dan seterusnya, *Fawatih ar-Rahmut* (1/243), *Hasyiah al-Bannani ʿala Syarh Jamʿ al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/201).

2 Ia adalah Muhammad bin Ahmad bin Thahir al-Anshari al-Isybili, dikenal sebagai al-Khadab (yang panjang). Salah satu ahli tata bahasa terkemuka, guru Ibnu Kharuf. Wafat sekitar tahun 580 H. Lihat biografinya di: *Bughyat al-Wuʿat* (1/28), *Inbah ar-Ruwat* (4/188).

3 Ia adalah Sulaiman bin Muhammad bin Abdullah as-Saba'i al-Malaqi, Abu al-Husain bin ath-Tharawah, ahli tata bahasa, sastrawan, dan penyair terampil. As-Suyuthi berkata: "Ia memiliki pendapat unik dalam tata bahasa yang berbeda dari mayoritas ahli tata bahasa." Wafat tahun 528 H. Lihat biografinya di: *Bughyat al-Wuʿat* (1/602), *Inbah ar-Ruwat* (4/107).

4 Lihat: *Kitab Sibawaih* (2/301), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/87), *Mughni al-Labib* (1/145).

5 Ini adalah awal bait dari Murahim al-ʿUqaili, menggambarkan burung qatha'. Dinisbatkan kepadanya oleh Ibnu Manzhur dalam *Lisan al-ʿArab* (11/383), Ibnu as-Sayyid al-Bathalyusi dalam *Al-Iqtithab* (hal. 428), al-ʿAini dalam *Syarh Syawahid Syuruh al-Alfiyyah* (3/301), al-Baghdadi dalam *Syarh Abyat al-Mughni* (3/267), *Khizanat al-Adab* (4/255), *Mughni al-Labib* (1/146). As-Suyuthi mengutip atribusinya dalam *Syarh Syawahid al-Mughni* (1/426). Akhir bait: (تصل وعن فيض بزيزاء مجهل) – "Ia mencapai dan dari limpahan dengan suara yang membingungkan."

6 Surat Al-Ahzab, ayat 37. Lihat: *Mughni al-Labib* (1/146).

7 Dalam teks cetak ada tambahan: "Seperti 'an," yang sebenarnya dari perkataan al-Mahalli. Lihat: *Syarh al-Mahalli* (1/201).

KETINGGIAN[1] bisa jasmani, seperti firman Allah: كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ – "Semua yang di atasnya akan binasa"[2], atau maknawi, seperti: وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ – "Dan sebagian mereka lebih tinggi dari sebagian"[3], atau عليه دين – "Ia memiliki utang," seolah utang itu menaikinya, sehingga dikatakan: ركبه الدين – "Utang menaikinya." Makna ini mencakup ketiga aspeknya: زيد على الحائط – "Zaid di atas dinding" [75a], menunjukkan ketinggiannya; علا زيد على الحائط – "Zaid naik di atas dinding"; dan سرت من عليه – "Aku berjalan dari atasnya," karena yang berjalan dari atas lebih tinggi dari yang di bawah. Mayoritas ahli Basrah tidak menetapkan makna lain selain ini dan menafsirkan yang tampak bertentangan. Makanya, penulis mendahulukannya. Namun, dalam توكلت على الله – "Aku bertawakal kepada Allah," atau اعقدت عليه – "Aku bersandar kepadanya," atau وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ – "Dan bertawakal kepada Yang Maha Hidup"[4], maknanya adalah pengaitan dan penyandaran, bukan ketinggian secara hakiki atau majazi.

Kebersamaan[5], seperti: وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَ – "memberikan harta yang dicintainya"[6].

Melewati (seperti "'an")[7], seperti bait:

إذا رضيت علي بنو قبشير لعمر الله أعجبني رضاها

"*Jika Bani Qusyair meridhaiku,*
Demi hidup Allah, aku menyukai keridhaan mereka"[8].

Al-Muzani[9] dan Ibnu Khuzaimah[10] menafsirkan sabda Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam–: مَنْ صَامَ الدَّهْرَ ضَيَّقَتْ عَلَيْهِ جَهَنَّمُ – "Barang siapa berpuasa sepanjang waktu, neraka Jahannam akan menyempit baginya"[11], yaitu "'an-hu" – "darinya," sehingga tidak masuk neraka[12].

---

1 Lihat: *Tashil al-Fawa'id* (hal. 146), *Mughni al-Labib* (1/143).

2 Surat Ar-Rahman, ayat 26.

3 Surat Al-Mu'minun, ayat 91.

4 Surat Al-Furqan, ayat 58.

5 Yaitu seperti "ma'a" (bersama). Lihat: *Mughni al-Labib* (1/143), *Tashil al-Fawa'id* (hal. 146), *Mu'tarik al-Aqran* (2/670).

6 Surat Al-Baqarah, ayat 177.

7 Lihat: *Mughni al-Labib* (1/143), *Tashil al-Fawa'id* (hal. 146), *Syarh al-Mahalli 'ala Jam' al-Jawami'* dengan hasyiah al-Bannani (1/201).

8 Bait ini dari al-Qahif al-'Uqaili, dinisbatkan kepadanya oleh al-Jawaliqi dalam *Syarh Adab al-Katib*. Lihat: *Al-Azhiyyah* karya al-Harawi (hal. 287), *Syarh Abyat al-Mughni* karya al-Baghdadi (3/232), *Syarh Syawahid al-Mughni* karya as-Suyuthi (1/416), *Khizanat al-Adab* karya al-Baghdadi (4/429), *Mughni al-Labib* (1/143).

9 Ia adalah Ismail bin Yahya bin Ismail bin 'Amr bin Ishaq, Abu Ibrahim, imam mujtahid yang zuhud. Lahir tahun 175 H. Guru-gurunya: Imam Syafi'i, Na'im bin Hammad. Murid-muridnya: Ibnu Khuzaimah, Ibnu Abi Hatim, ath-Thahawi. Karyanya: *At-Targhib fi al-'Ilm*, *Al-Mukhtashar*, *Al-Mantsur*. Wafat tahun 264 H. Lihat biografinya di: *Wafayat al-A'yan* (1/217) dan seterusnya, *Thabaqat asy-Syafi'iyyah* (2/93), *Al-Fath al-Mubin* (1/156).

10 Ia adalah Muhammad bin Ishaq bin Khuzaimah as-Sulami an-Naisaburi, Abu Bakr, ahli hadis, hafizh besar yang terpercaya, imam para imam dalam hafalan, fikih, dan zuhud, "Syaikhul Islam". Belajar fikih dari al-Muzani dan lainnya, menulis dengan baik dan terkenal, menjadi rujukan imam dan hafalan di Khorasan pada masanya. Karyanya lebih dari 140 buku selain masa'il. Wafat tahun 311 H. Lihat biografinya di: *Thabaqat asy-Syafi'iyyah* (3/109), *Al-Bidayah wa an-Nihayah* (11/149), *Syadzrat adz-Dzahab* (2/262), *Thabaqat al-Qurra'* (2/97).

11 Diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam *Musnad*-nya dari Abu Musa. Lihat: *Musnad al-Imam Ahmad* (4/414). Dalam *Shahih Ibnu Khuzaimah* (3/313) dan seterusnya, ia berkata: Aku bertanya kepada al-Muzani tentang makna hadis ini, ia berkata: "Sepertinya ' 'alaih' berarti ' 'an-hu', yaitu neraka Jahannam menyempit darinya sehingga ia tidak masuk, dan sepertinya tidak ada makna lain, karena siapa yang bertambah amal dan ketaatan kepada Allah, ia bertambah tinggi derajatnya di sisi Allah dan mendapat kemuliaan serta kedekatan kepada-Nya." Itulah makna jawaban al-Muzani. Selesai.

12 Makna ini tidak langsung terlihat dari sabda Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam–: ضيقت عليه جهنم, bahkan yang tampak adalah sebaliknya, yaitu menyempit untuk menyiksanya. Ini sesuai dengan hadis yang melarang puasa sepanjang waktu, seperti: وإن من صام الدهر فلا صام ولا أفطر – "Barang siapa berpuasa sepanjang waktu, maka ia tidak berpuasa dan tidak berbuka." Jika secara syar'i ia tidak dianggap berpuasa, bagaimana ia bisa bertambah tinggi derajat dan kemuliaan di sisi Allah? Lihat: *Fath al-Bari* (4/180).

Penjelasan[1], seperti: وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللهَ عَلَى مَا هَدَىكُمْ – "Dan agar kalian mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya kepada kalian"[2].

Keterangan waktu/tempat[3], seperti: وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوا الشَّيٰطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ – "Dan mereka mengikuti apa yang dibaca syaitan pada masa kerajaan Sulaiman"[4].

Perbaikan, seperti: فلان لايدخل الجنة لسوء صنعه على أنه لاييأس من رحمة الله – "Si Fulan tidak masuk surga karena buruk perbuatannya, meskipun ia tidak putus asa dari rahmat Allah"[5].

Penambahan[6], seperti sabda Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam–: مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِيْنٍ– "Barang siapa bersumpah atas sumpah"[7], yaitu "yamin" – "sumpah." " 'Ala" juga bisa ditambahkan sebagai pengganti yang dihapus, seperti bait:

إن لم يجد يوما على من يتكل

"*Jika suatu hari ia tidak menemukan siapa yang bisa diandalkan*"[8],

yaitu " 'alaih" – "kepadanya"[9]. Ini berbeda dengan pendapat Sibawaih bahwa " 'ala" dan " 'an" tidak boleh ditambahkan.

أَمَّا عَلَا يَعْلُوْ فَفِعْلٌ

"*Adapun " 'ala ya'lu", maka itu adalah fi'il (kata kerja).*"

DARI sini, firman Allah: اِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى الْاَرْضِ– "Sesungguhnya Fir'aun telah meninggikan diri di bumi"[10]. Jika " 'ala" adalah huruf, ia tidak akan masuk pada "fi". Sifat fi'il dan keterangan tempat bergabung dalam: وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ – "Dan sebagian mereka lebih tinggi dari sebagian"[11]. Penulis menunjukkan bahwa " 'ala" bisa sebagai isim, fi'il, dan huruf, dan dengan "ya'lu" ia menegaskan bahwa sifat fi'il berbeda dari isim karena konjugasinya.

---

1 Lihat: *Tashil al-Fawa'id* (hal. 146), *Mughni al-Labib* (1/143).

2 Surat Al-Baqarah, ayat 185.

3 Lihat: *Tashil al-Fawa'id* (hal. 146), *Mughni al-Labib* (1/144).

4 Surat Al-Baqarah, ayat 102.

5 Lihat: *Mughni al-Labib* (1/145).

6 Lihat: *Tashil al-Fawa'id* (hal. 146), *Mughni al-Labib* (1/144).

ss Diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Tirmidzi, an-Nasa'i, Ibnu Majah, ad-Darimi, Ahmad dalam *Musnad*-nya, dan lainnya dari 'Adi bin Hatim, Abu Hurairah, dan 'Abdurrahman bin Samurah, bahwa Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam– bersabda: مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِيْنٍ فَرَأَىٰ غَيْرَهَا مُرًّا مِنْهَا فَلْيَأْتِ الَّذِيْ هُوَ خَيْرٌ وَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِهِ "Barang siapa bersumpah atas sumpah, lalu melihat yang lain lebih baik darinya, hendaklah ia lakukan yang lebih baik dan tebus sumpahnya." Lihat: *Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari* (8/159), *Shahih Muslim* (3/1272), *Sunan Abi Dawud* (3/371), *Tuhfat al-Ahwadhi* (5/126), *Sunan an-Nasa'i* (7/80), *Sunan Ibnu Majah* (1/681), *Musnad Ahmad* (4/256), *Sunan ad-Darimi* (2/186), *Nail al-Awthar* (8/267) dan seterusnya, *Kasyf al-Khafa'* (2/247).

8 Ini akhir bait yang penyairnya tidak diketahui, awalnya:

إن الكـــــــريم وأبيك يعتمل إن لم يجد يوما على من يتكل

"Sesungguhnya orang mulia, demi ayahmu, berusaha, Jika suatu hari ia tidak menemukan siapa yang bisa diandalkan." Lihat: *Mughni al-Labib* (1/144).

9 " 'Alaih" dihapus dan " 'ala" ditambahkan sebelum mawshul sebagai pengganti. Ibnu Jinni berkata: Ada yang bilang maksudnya "Jika ia tidak menemukan sesuatu," lalu memulai dengan pertanyaan: "Kepada siapa ia bersandar?" Lihat: *Mughni al-Labib* (1/144).

10 Surat Al-Qashash, ayat 4.

11 Surat Al-Mu'minun, ayat 91.

Labid[1] berkata:

يعلو بها حرب الاكام مسجج قد رابه عصيانها ووحامها

"Ia naik dengan perang di puncak bukit yang luas,
Kekhawatirannya muncul dari pemberontakan dan kesulitan"[2].

الرَّابِعَ عَشَرَ: الْفَاءُ عَاطِفَةٌ لِلتَّرْتِيبِ الْمَعْنَوِيِّ وَالذِّكْرِيِّ

"Keempatbelas: "Fa"' adalah huruf penggabung untuk penyusunan makna dan penyebutan [3]."

CONTOH **penyusunan makna**: قام زيد فعمرو – "Zaid berdiri, lalu Amr." Contoh **penyusunan penyebutan**: Penggabungan yang terperinci atas yang umum dengan makna yang sama, seperti firman Allah: فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ – "Lalu syaitan menyesatkannya dari sana, lalu mengeluarkan keduanya dari apa yang mereka di dalamnya"[4], atau: توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح برأسه ورجله – "Ia berwudhu, lalu membasuh wajahnya, tangannya, dan menyapu kepalanya serta kakinya." Al-Farra' berkata: "Fa"' tidak menunjukkan penyusunan, dan ini mengejutkan mengingat ia juga mengatakan bahwa "fa"' menunjukkan penyusunan. Ia berargumen dengan firman Allah: أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا – "Kami hancurkan mereka, lalu datanglah azab Kami kepada mereka"[5] [6]. Dijawab bahwa "fa"' untuk penyusunan penyebutan atau dengan penghapusan, yaitu "Kami menghendaki kehancuran mereka"[7]. Pembatasan penulis pada dua jenis ini mengesampingkan penyusunan berita. Sebagian ulama menyebutkan bahwa "fa"' mirip dengan "tsumma" dalam penyusunan berita, sebagaimana dalam penyusunan keberadaan[8], seperti: مطرنا بمكان كذا فمكان كذا – "Kami hujan di tempat ini, lalu di tempat itu," meskipun kadang tidak disebutkan cara turunnya, atau menyebut yang pertama dan terakhir. Syekh dalam *Syarh al-Ilmam* menyebutkan bagian dari pandangan yang melihat penyusunan dengan "tsumma" lemah, dan pendapat penyusunan berita. Ia berkata setelah menjelaskan bahwa "tsumma" untuk penyusunan yang kedua atas yang pertama dalam

1 Ia adalah sahabat mulia Labid bin Rabi'ah al-'Amiri, Abu 'Aqil, salah satu penyair besar yang terampil, terhormat di masa jahiliah dan Islam, ksatria pemberani yang dermawan. Ia datang kepada Rasulullah –shallallahu 'alaihi wasallam–, masuk Islam, dan Islamnya baik. Diriwayatkan bahwa ia tidak membuat syi'ir setelah masuk Islam. Wafat tahun 41 H. Lihat biografinya di: *Al-Ishabah* (3/307), *Al-Isti'ab* (3/306), *Tahdib al-Asma' wa al-Lughat* (2/107).

2 Dalam naskah (ك): قد رأته عصابها وحمامها, yang merupakan distorsi. Yang kami tetapkan sesuai dengan *Diwan Labid*. Bait ini dari mu'allaqah Labid, dan dikatakan bahwa ia membacakannya kepada an-Nabighah, lalu an-Nabighah berkata: "Pergilah, engkau penyair terbaik Arab." Lihat: *Diwan Labid* (hal. 169).

3 Lihat penjelasan rinci tentang makna "fa"' di: *Al-Azhiyyah* (hal. 250), *Al-Jana ad-Dani* (hal. 61-78), *Mughni al-Labib* (1/161-168), *Rashf al-Mabani* (hal. 376-387), *Tashil al-Fawa'id* (hal. 17). Lihat juga: *Al-Mu'tamad* karya al-Basri (1/309), *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/139), *Al-Muhashshal* karya ar-Razi (1/164) dan seterusnya, *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/96), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 101), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/346), *At-Tamhid* karya al-Isnawi (2/14), *Nihayat as-Sul* (1/299), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/261) dan seterusnya, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (4/294) dan seterusnya, *Kasyf al-Asrar* (2/127) dan seterusnya, *Al-Itqan* karya as-Suyuthi (2/209) dan seterusnya, *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/233), *Fawatih ar-Rahmut* (1/234), *Hasyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/102).

4 Surat Al-Baqarah, ayat 36.

5 Surat Al-A'raf, ayat 4.

6 Lihat: *Ma'ani al-Qur'an* karya al-Farra' (1/137).

7 Lihat: *Mughni al-Labib* (1/161).

8 Lihat: *Tashil al-Fawa'id* (hal. 17).

keberadaan dengan penundaan: "Tsumma" digunakan untuk perbedaan penyusunan, lalu ia berkata: Makna ini juga dimaksud dengan "fa'" penggabung, seperti: "Ambil yang terbaik, lalu yang sempurna," atau "Lakukan yang terbaik, lalu yang terindah," atau: يَرْحَمُ اللَّهُ الْمَحَلِّقِيْنَ فَالْمُقَصِّيْنَ – "Semoga Allah merahmati yang mencukur, lalu yang memendekkan"[1]. "Fa'" dalam yang pertama untuk perbedaan tingkatan terbaik dari kesempurnaan dan kebaikan dari keindahan, dan dalam yang kedua untuk perbedaan tingkatan pencukur dari pemendek berdasarkan cukuran dan pemendekannya. Firman Allah: وَالصّٰٓفّٰتِ صَفًّا ۝ فَالزّٰجِرٰتِ زَجْرًا – "Yang berbaris dalam barisan, lalu yang menghardik dengan hardikan"[2] bisa mencakup kedua makna, yaitu perbedaan tingkatan barisan dari hardikan atau hardikan dari pembacaan, dan perbedaan tingkatan[75b] jenis penghardik berdasarkan barisan dan hardikannya

وَلِلتَّعْقِيْبِ فِيْ كُلِّ شَيْءٍ بِحَسْبِهِ

"Dan untuk penutup dalam segala hal sesuai porsinya."

MAKNA **penutup** menurut yang masyhur adalah kedatangan yang kedua setelah yang pertama tanpa penundaan, berbeda dengan "tsumma". Karena itu, sebagian berkata: "Tsumma" memperhatikan awal waktu yang digabungkan, sedangkan "fa'" memperhatikan akhirnya. Ibnu Jinni dalam *Khawathiruhu* berkata: Abu Ishaq menyusun kalimat dengan baik dalam perkataannya: "Fa'" untuk pemisahan dengan kesinambungan, yaitu "untuk pemisahan (*li at-tafriq*)"[3] berarti tidak seperti "waw" yang menggabungkan yang sebelum dan sesudahnya sebagai satu kesatuan dalam satu kalimat, dan "dengan kesinambungan" berarti kekuatan pengikutannya tanpa penundaan. Selesai. Para peneliti menyimpulkan bahwa penutup ada dalam segala hal sesuai porsinya. Karena itu, dikatakan: تزوج فلان فولد له – "Fulan menikah, lalu ia dikaruniai anak," meskipun hanya ada jeda masa kehamilan, walaupun lama; atau دخلت البصرة فالكوفة – "Aku masuk Basrah, lalu Kufah," jika tidak tinggal di Basrah atau di antaranya[4]. Ini berbeda dengan yang disampaikan as-Sirafi terhadap pendapat ahli Basrah bahwa "fa'" untuk penutup dalam contoh-contoh ini; kami katakan: "Fa'" untuk penutup sesuai cara yang memungkinkan. Ibnu al-Hajib berkata: Maksud penutup adalah yang biasa dianggap penutup dalam adat, bukan dalam arti terpaksa, mendekatkan perbuatan kedua setelah yang pertama secara biasa meskipun ada jeda waktu lama, seperti firman Allah: فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً – "Kami ciptakan segumpal darah menjadi segumpal daging, lalu Kami ciptakan segumpal daging

---

ss Makna ini dari hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Tirmidzi, ad-Darimi, Ibnu Majah, Malik, dan Ahmad dari Nafi' dari Ibnu Umar –radliyallahu 'anhuma–, bahwa Rasulullah –shallallahu 'alaihi wasallam– bersabda: "Ya Allah, rahmatilah yang mencukur," lalu mereka berkata: "Dan yang memendekkan, ya Rasulullah," beliau bersabda: اللهم ارحم المحلقين, lalu mereka berkata: "Dan yang memendekkan, ya Rasulullah," beliau bersabda: والمقصين – "Dan yang memendekkan." Lihat: *Shahih al-Bukhari* dengan hasyiah as-Sindi (1/298), *Shahih Muslim* dengan syarh an-Nawawi (4/49), *Budhl al-Majhud* (9/293), *Sunan at-Tirmidhi* (3/256), *Sunan ad-Darimi* (2/64), *Shahih Sunan Ibnu Majah* (2/179), *Al-Muwaththa'* karya Imam Malik (1/395), *Musnad al-Imam Ahmad* (1/353, 2/16, 24, 89, 3/20, 70, 4/165).

2 Surat Ash-Shaffat, ayat 1-2.

3 Dalam naskah (ك): "Lit-ta'rif" – "untuk penegasan."

4 Lihat: *Mughni al-Labib* (1/161-162).

menjadi tulang"[1], dan seterusnya. Al-Farisi dalam *Al-Idhah* tegas bahwa "tsumma" lebih lambat daripada "fa'," yang menunjukkan ada keterlambatan dalam "fa'." Ibnu 'Iyadh ar-Rabi[2] menjelaskan bahwa kesinambungan bisa hakiki atau majazi: jika hakiki, tidak ada keterlambatan; jika majazi, ada keterlambatan, seperti: دخلت البصرة فالكوفة, dan keterlambatannya bisa sedikit sehingga seperti terpakai. Ibnu Malik memperluas dengan mengatakan "fa'" bisa dengan penundaan (*al-mahlah*)[3] seperti "tsumma," seperti firman Allah: اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ الْاَرْضُ مُخْضَرَّةً – "Tidak kamu lihat bahwa Allah menurunkan air dari langit, lalu bumi menjadi hijau"[4]. Yang lebih baik adalah "fa'" untuk penutup sesuai yang disebutkan sebelumnya.

Peringatan:
Pernyataan penulis yang membatasi penutup pada penggabung mengesampingkan pengikat untuk jawaban. Ini ditegaskan oleh Qadhi Abu Bakr dalam *At-Taqrib*, yang berkata: "Fa'" tidak mensyaratkan penutup dalam jawaban untuk menghindari pendapat Mu'tazilah bahwa kalimat adalah huruf dan suara. Mereka berkata tentang firman Allah: كُنْ فَيَكُوْنُ – "Jadilah, maka jadilah"[5]: Menurut mereka, kalimat abadi adalah "kaf" dan "nun," sehingga jika diikuti oleh yang terjadi, ini bisa mengarah pada keabadian peristiwa atau kejadian yang abadi.

وَلِلسَّبَبِيَّةِ

"Dan untuk sebab-akibat."

CONTOHNYA, seperti firman Allah: فَتَلَقّٰٓى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ – "Dan Adam menerima kalimat-kalimat dari Tuhannya, lalu Allah menerima taubatnya"[6], atau: لَاٰكِلُوْنَ مِنْ شَجَرٍ مِّنْ زَقُّوْمٍ ۙ فَمَالِـُٔوْنَ مِنْهَا الْبُطُوْنَ – "Mereka memakan pohon dari zaqqum, lalu perut mereka dipenuhi dengannya"[7]. Al-'Abdari[8] dalam *Syarh al-Jumal* menyebutkan:

---

1 Surat Al-Mu'minun, ayat 14.

2 Ia adalah Abu al-Husain 'Ubaidallah bin Ahmad bin 'Ubaidillah bin Muhammad bin 'Ubaidillah bin Abi ar-Rabi' al-Qurasyi al-Armawi al-'Utsmani, keturunan Sayyidina 'Utsman bin 'Affan –radliyallahu 'anhu–. Guru-gurunya: Ahmad bin Muhammad al-'Izzfi, Ibnu Baqi, Ibnu Syu'ari, asy-Syaluthis, asy-Syalubin. Murid-muridnya: Ibnu al-Hajj at-Tajibi, Ahmad bin Ibrahim al-Gharnati, Abu al-Husain bin Sulaiman al-Qurthubi, Abu al-Qasim bin 'Imran al-Hadhrami. Karyanya: *Al-Kafi fi al-Ifshah 'an Ma'ani Kitab al-Idhah fi an-Nahw*, *Al-Mukhtashar fi Dhabt Qawanin al-'Arabiyyah*, *Syarh al-Jumal* karya az-Zajjaji, *Al-Basith*, *Al-Wasith*. Wafat tahun 688 H. Lihat biografinya di: *Bughyat al-Wu'at* (2/125), *Ghayat an-Nihayah* (1/484), *Mu'jam al-Mu'allifin* (6/236).

3 Dalam naskah (ك): تكون كالمهلة – "Menjadi seperti penundaan." Yang kami tetapkan sesuai dengan *Tashil al-Fawa'id*. Lihat: *Tashil al-Fawa'id* (hal. 17).

4 Surat Al-Hajj, ayat 63.

5 Surat Ali 'Imran, ayat 47.

6 Surat al-Baqarah, ayat 37.

7 Surat Al-Waqi'ah, ayat 52-53.

8 Muhammad bin Abdullah bin Maymun bin Idris bin Muhammad bin Abdullah al-'Abdari al-Qurthubi (Abu Bakr), mufassir, qari', faqih, sastrawan, ahli bahasa, ahli tata bahasa, penyair, penulis. Wafat di Marrakech pada Jumada al-Akhirah tahun 567 H, berusia mendekati 70 tahun. Karyanya: Dua syarh pada *Al-Jumal* karya az-Zajjaji (besar dan kecil), *Syarh Abyat al-Idhah* karya al-Farisi, *Syarh al-Maqamat* karya al-Hariri, *Mu'asyrat* dalam ghozal dan syarhnya dalam buku tebal, serta puisi. Lihat biografinya di: *Bughyat al-Wu'at* (2/424), *Kasyf azh-Zhunun* (1/116, 4/2), *Mu'jam al-Mu'allifin* (10/250-251).

طلعت الشمس فوجد النهار – "Matahari terbit, lalu hari terlihat," dan hadis: فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوْا – "Jika ia ruku', maka ruku'lah kalian"[1]. Prioritas di sini berdasarkan sebab-akibat: Jika terbitnya matahari tidak mendahului hari secara waktu, ia mendahuluinya sebagai sebab keberadaan hari; demikian juga imam, jika ruku' dan sujudnya tidak mendahului ruku' dan sujud makmum secara waktu, ia mendahuluinya sebagai sebab. Ash-Shuhaili menjadikannya hakiki untuk penutup, dan mengembalikan penyusunan dan sebab-akibat kepadanya, karena yang kedua setelah "fa'" datang sebagai penutup yang pertama.

الْخَامِسَ عَشَرَ فِيْ لِلظَّرْفَيْنِ

"Kelima belas: "Fi" untuk dua keterangan (waktu dan tempat)[2]*."*

YAITU keterangan **tempat** dan **waktu**, yang keduanya terdapat dalam firman Allah: الٓمٓ ۝ غُلِبَتِ الرُّوْمُ ۝ فِيْٓ اَدْنَى الْاَرْضِ وَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ – "Alif lam mim. Romawi telah dikalahkan di wilayah terdekat bumi, dan mereka setelah kekalahan mereka akan menang dalam beberapa tahun"[3]. Makna keterangan adalah menjadi wadah bagi sesuatu, baik secara hakiki seperti yang telah disebutkan – karena benda-benda fisik adalah yang dapat menjadi wadah – atau secara majazi [76a], seperti: نظر فى الكتاب – "Ia melihat dalam buku," atau سعى فى الحاجة – "Ia berusaha dalam suatu keperluan," karena ilmu menjadi wadah bagi pandangannya. Dari sini, firman Allah: لِيُدْخِلَ اللّٰهُ فِيْ رَحْمَتِهٖ – "Agar Allah memasukkan ke dalam rahmat-Nya siapa yang Dia kehendaki"[4]; karena rahmat seolah menjadi[5] sesuatu yang melingkupi orang-orang beriman seperti benda melingkupi benda. Ini menegaskan perincian, di mana sifat disamakan dengan substansi. Kriterianya: Jika keterangan dan yang dikandungnya adalah benda, seperti زيد فى الدار – "Zaid di rumah," atau keterangannya benda dan yang dikandungnya sifat, seperti الصبغ فى الثوب – "Pewarna pada kain," maka keterangannya hakiki. Jika keduanya sifat, seperti النجاة فى الصدق – "Keselamatan dalam kejujuran," atau keterangannya sifat dan yang dikandungnya benda, seperti: اِنَّ اَصْحٰبَ الْجَنَّةِ

---

ss Diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Tirmidzi, an-Nasa'i, Ibnu Majah, ad-Darimi, Malik, dan Imam Ahmad dari Anas bin Malik, bahwa Rasulullah –shallallahu 'alaihi wasallam– menaiki kuda dan jatuh sehingga pinggang kanannya terluka, lalu ia shalat salah satu shalat dalam posisi duduk, dan kami shalat di belakangnya sambil duduk. Setelah selesai, beliau bersabda: "Imam ditetapkan untuk diikuti; jika ia shalat berdiri, shalatlah kalian berdiri, jika ia ruku', ruku'lah kalian, jika ia mengangkat, angkatlah kalian, jika ia berkata: سمع الله لمن حمده, katakanlah: ربنا ولك الحمد, jika ia shalat berdiri, shalatlah kalian berdiri, dan jika ia shalat duduk, shalatlah kalian semua duduk." Lihat: *Shahih al-Bukhari* dengan hasyiah as-Sindi (1/127), *Shahih Muslim* dengan syarh an-Nawawi (4/130) dan seterusnya, *Sunan at-Tirmidhi* (2/194), *Sunan an-Nasa'i* (9/98-99), *Shahih Sunan Ibnu Majah* (1/414-415), *Sunan ad-Darimi* (1/286-287), *Al-Muwaththa'* karya Imam Malik (1/351), *Musnad al-Imam Ahmad* (4/231).

2 Lihat penjelasan rinci tentang makna "fi" di: *Tashil al-Fawa'id* (hal. 14, 146), *Syarh al-Mufashshal* karya Ibnu Ya'isy (7/20), *Al-Azhiyyah* (hal. 277-282), *Al-Jana ad-Dani* (hal. 250-253), *Mughni al-Labib* (1/168) dan seterusnya, *Rashf al-Mabani* (hal. 388-391), *Al-Muhashshal* karya ar-Razi (1/166), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/85), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 103), *Al-Isyarah ila al-Ijaz* (hal. 31), *Mi'raj al-Minhaj* (2/632) dan seterusnya, *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (3/474) dan seterusnya, *Ta'wil Musykil al-Qur'an* (hal. 567), *Nihayat as-Sul* (1/299), *At-Tamhid* karya al-Isnawi (hal. 22), *Al-Bahr al-Muhith* (2/296-297), *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (4/302), *Al-Qawa'id wa al-Fawa'id al-Ushuliyyah* (hal. 149) dan seterusnya, *Mu'tarik al-Aqran* (3/170) dan seterusnya, *Al-Itqan* (2/211) dan seterusnya, *Syarh al-Kawkab al-Munir* (2/151), *Fawatih ar-Rahmut* (2/474) dan seterusnya, *Hasyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/202).

3 Surat Ar-Rum, ayat 1-4.

4 Dalam naskah (ك): يدخل فى رحمته, yang salah dalam ayat, maka kami tetapkan yang benar: Surat Al-Fath, ayat 25.

5 Dalam naskah (ك): لأن رحمة كانت صارت, yang merupakan distorsi.

الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فٰكِهُوْنَ – "Penghuni surga pada hari ini dalam kesibukan yang menyenangkan"[1], maka keterangannya majazi.

Faedah:

Jika seseorang berkata: "Engkau kucerai hari ini, besok, dan setelah besok," maka talak terjadi setiap hari satu kali, karena huruf "fi" untuk keterangan, dan keterangan harus memiliki yang dikandung. Demikian kata al-Mutawalli. Ar-Ran'i berkata: Pendapat ini tidak jelas, jika memungkinkan keterangan berbeda tetapi yang dikandungnya sama.

وَلِلْمُصَاحَبَةِ وَالتَّعْلِيلِ وَالْاِسْتِعْلَاءِ

"Dan untuk kebersamaan, penjelasan, dan ketinggian."

CONTOH **kebersamaan**: فَخَرَجَ عَلٰى قَوْمِهٖ فِي زِيْنَتِهٖ – "Lalu ia keluar kepada kaumnya dalam perhiasannya"[2]. **Penjelasan**: فَذٰلِكُنَّ الَّذِيْ لُمْتُنَّنِيْ فِيْهِ – "Itulah yang engkau cela aku karenanya"[3], atau لَمَسَّكُمْ فِيْمَآ اَخَذْتُمْ – "Kalian terkena (siksa) karena apa yang kalian ambil"[4]. **Ketinggian**: وَلَاُصَلِّبَنَّكُمْ فِيْ جُذُوْعِ النَّخْلِ – "Aku pasti akan menyalib kalian pada batang pohon kurma"[5]. Ini pendapat ahli Kufah[6], tetapi sebagian menolaknya, karena ini menimbulkan makna majazi: Penggunaan "fi" dengan makna " 'ala" (di atas), dan " 'ala" tidak benar-benar berarti ketinggian secara hakiki, melainkan sesuai fungsi aslinya. Ini pilihan penulis *Al-Mufashshal*, yang berkata: "Pendapat mereka bahwa 'fi' dalam ayat ini berarti ' 'ala' hanya berdasarkan makna zahir"[7].

وَالتَّوْكِيْدِ وَالتَّعْوِيْضِ وَبِمَعْنَى الْبَاءِ وَإِلَى وَمِنْ

"Dan untuk penegasan, pengganti, serta dengan makna "ba'," "ila," dan "min."

CONTOH **penegasan**: وَقَالَ ارْكَبُوْا فِيْهَا – "Dan ia berkata: Naiklah ke dalamnya"[8][9]. **Pengganti**, yaitu yang ditambahkan sebagai ganti dari yang dihapus, seperti: ضربت فيمن رغبت – "Aku memukul pada siapa yang kuinginkan," yaitu "fihi"– "padanya," menurut

1 Surat Yasin, ayat 55.

2 Surat Al-Qashash, ayat 79.

3 Surat Yusuf, ayat 32.

4 Surat Al-Anfal, ayat 68.

5 Surat Thaha, ayat 71.

6 Lihat: *Tashil al-Fawa'id* (hal. 14), *Mughni al-Labib* (1/168).

7 Lihat: *Al-Mufashshal* karya az-Zamakhsyari dengan syarh Ibnu Ya'isy (7/20).

8 Surat Hud, ayat 41.

9 Karena "menaiki" biasanya tanpa "fi," maka "fi" di sini ditambahkan untuk penegasan. Lihat: *Mughni al-Labib* (1/170), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/253).

Ibnu Malik[1]. **Makna "ba'"**: يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ – "Dia memperbanyak kalian melalui mereka"[2][3], yaitu "Dia mewajibkan kalian dengannya"[4]. **Makna "ila"**: فَرَدُّوٓا اَيْدِيَهُمْ فِيٓ اَفْوَاهِهِمْ – "Lalu mereka mengembalikan tangan mereka ke mulut mereka"[5]. **Makna "min"**, seperti bait Imru' al-Qais[6]:

وهل يعمن لن كان أحدث عهده ثلاثين شهرا في ثلاثة أحوال

"Apakah ia merasa tenang jika masa terdekatnya
Tiga puluh bulan dalam tiga keadaan, [7]"

yaitu "dari tiga keadaan". Ini menyanggah Ibnu Malik yang mengklaim bahwa "'amman" hanya digunakan sebagai fi'il perintah.

السَّادِسَ عَشَرَ: كَيْ لِلتَّعْلِيلِ

"Keenam belas: "Kay" untuk penjelasan."

YAITU dengan kedudukan seperti "lam," sebagaimana Abu Bakr bin Thalhah[ss] berkata: "Kay" adalah huruf sebab dan penyebab[ss]. Demikian pendapat para ahli tata bahasa. Jika diperhatikan, "kay" adalah huruf yang terletak antara dua fi'il: yang pertama sebagai sebab untuk yang kedua, dan yang kedua sebagai penyebab untuk yang pertama. Seperti perkataanmu: جئتك كي تكرمني – "Aku datang kepadamu agar kau menghormatiku"; datangnya adalah sebab adanya penghormatan, dan penghormatan adalah penyebab adanya datang.

---

1 Lihat: *Mughni al-Labib* (1/170).

2 Dalam naskah (ع): يذرؤكم أي فيه, dengan penyisipan "ay" yang salah, maka kami tetapkan yang benar.

3 Surat Asy-Syura, ayat 11.

ss Demikian dalam naskah asli, tetapi tidak benar. Yang benar seperti yang disebutkan Ibnu Hisyam dalam *Mughni al-Labib*, al-Muradi dalam *Al-Jana ad-Dani*, dan al-Mahalli dalam *Syarh Jam' al-Jawami'*, bahwa maknanya: "Dia memperbanyak kalian dengannya," sesuai ayat: فَاطِرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا وَّمِنَ الْاَنْعَامِ اَزْوَاجًا ۚ يَذْرَؤُكُمْ فِيْهِ ۗ. Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 251), *Mughni al-Labib* (1/169), *Syarh al-Mahalli* dengan hasyiah al-Bannani (1/202). Ini sesuai dengan yang dikutip al-Qurthubi dari az-Zajjaj: "*Yadzra'ukum fihi*" *berarti* "*Yukaththirukum bih*" – "Dia memperbanyak kalian dengannya," yaitu memperbanyak melalui pasangan, karena mereka adalah sebab perkembangbiakan. Lihat: *Tafsir al-Qurthubi* (8/582).

5 Surat Ibrahim, ayat 9.

6 Ia adalah Imru' al-Qais bin Hujr bin 'Adi al-Kindi, penyair jahiliah terkenal, dijuluki Dzu al-Quruh. Ibnu Khallawaih berkata: Karena Kaisar mengirimkan jubah beracun kepadanya, dan ketika dipakai, racun itu menyebar hingga mengelupas dagingnya, sehingga ia disebut Dzu al-Quruh. Ia dari kalangan bangsawan kelas satu. Diriwayatkan dari Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam– bahwa beliau bersabda: "Ia pemimpin penyair menuju neraka." Wafat sekitar tahun 80 H atau 545 M. Lihat biografinya di: *Asy-Syi'r wa asy-Syu'ara'* karya Ibnu Qutaibah (hal. 161), *Tahdib al-Asma' wa al-Lughat* (1/125), *Al-A'lam* (2/11).

7 Bait ini dari Imru' al-Qais, diriwayatkan dalam *Diwan*-nya (hal. 72), dinisbatkan kepadanya oleh al-Baghdadi dalam *Syarh Syawahid al-Mughni* (4/79), dan al-Muradi dalam *Al-Jana ad-Dani* (hal. 252). Lihat: *Mughni al-Labib* (1/169). Maknanya: "Bagaimana ia merasa tenang jika masa terdekatnya dengan kemakmuran adalah tiga puluh bulan dalam tiga keadaan," menurut al-Ashma'i dan Ibnu as-Sikkit.

8 Ia adalah Qadhi Abu Bakr Abdullah bin Thalhah al-Babari, ahli ushul, faqih, ahli hadis, dan pakar tafsir. Guru-gurunya: Abu al-Walid al-Baji, Abu Bakr bin Ayyub, dan Ibnu Muzahim. Murid-muridnya: az-Zamakhsyari, Abu al-Muthaffar asy-Syibani, dan Abu Muhammad al-'Utsmani. Karyanya: Dua kumpulan tentang ushul dan fiqih yang menyanggah Ibnu Hazm, salah satunya *Al-Madkhal*, dan yang lain *Sayf al-Islam* menurut madzhab Malik, serta syarh pada bagian awal *Risalah* Ibnu Abi Zaid. Wafat tahun 518 H. Lihat biografinya di: *Bughyat al-Wu'at* (2/46), *Syajarat an-Nur az-Zakiyyah* (hal. 130), *Thabaqat al-Mufassirin* karya ad-Dawudi (1/238), *Al-Fath al-Mubin* (2/21).

9 Lihat: *Mughni al-Labib* (1/182) dan seterusnya, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (1/70).

وَبِمَعْنَى أَنْ الْمَصْدِرِيَّةِ

"Dan dengan makna "an" yang bersifat masdar."

BERDASARKAN firman Allah: لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ – "Dan agar kalian tidak bersedih atas apa yang hilang darimu"[1]. Jika "kay" adalah huruf penjelasan, maka tidak akan dimasuki huruf penjelasan lain, dan akan mensyaratkan keterkaitan dengan "lam" secara lafaz atau takyir. Jika kamu berkata: جئت لكى تكرمنى – "Aku datang agar kau menghormatiku," maka "kay" di sini menjadi yang menasabkan fi'il dengan sendirinya, karena masuknya "lam" menunjukkan sifat masdar. Jika kamu berkata: جئت كي تكرمنى, maka ada kemungkinan "kay" bersifat masdar dengan sendirinya dan "lam" sebelumnya takyir, atau "kay" adalah huruf jar dan "an" sesudahnya takyir sebagai yang menasabkan[2].

السَّابِعَ عَشَرَ: «كُلٌّ» اِسْمٌ لِاسْتِغْرَاقِ أَفْرَادِ الْمُنَكَّرِ وَالْمُعَرَّفِ الْمَجْمُوعِ وَأَجْزَاءِ الْمُفْرَدِ الْمُعَرَّفِ

"Ketujuh belas: "Kullu" adalah isim untuk mencakup semua individu yang tidak dikenal dan yang dikenal dalam bentuk jamak, serta bagian-bagian dari yang tunggal yang dikenal[3]."

"KULL"[4] memiliki tiga keadaan, karena ia bisa:

1. Ditambahkan pada nakirah, maka ia mencakup semua bagian dari apa yang dimasukinya[5], seperti firman Allah: كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ – "Dan setiap jiwa akan merasakan kematian"[6].
2. Ditambahkan pada ma'rifah, yang terbagi dua:
   a. **Jamak**, seperti كل الرجال – "Semua laki-laki."
   b. **Tunggal**, seperti كل زيد حسن – "Setiap bagian Zaid itu baik"[7], sehingga menunjukkan keumuman pada bagian-bagiannya, dan tidak ada perbedaan pendapat dalam kasus ini [76b].

1 Surat Al-Hadid, ayat 23.

2 Lihat: *Mughni al-Labib* (1/182-183).

3 Dalam naskah (ك): المجموعي وأجزاء المعرف المفرد.

4 Lihat penjelasan rinci tentang makna "kull" di: *Ushul as-Sarakhsi* (1/157), *Mughni al-Labib* (1/193), *Al-Muhashshal* karya ar-Razi (1/367) dan seterusnya, *Al-Ihkam* karya al-Amidi (2/298-299), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 179), *Mukhtashar ath-Thufi* (hal. 98), *Kasyf al-Asrar* (2/8), *Taysir at-Tahrir* (1/224), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/311), *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (2/317), *Fath al-Ghaffar* (1/97), *Al-Ibhaj* karya Ibnu as-Subki (2/92) dan seterusnya, *Al-Itqan* karya as-Suyuthi (1/160), *Hasyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/203).

5 Lihat: *Taysir at-Tahrir* (1/224), *Fath al-Ghaffar* (1/98).

6 Surat Ali 'Imran, ayat 185.

7 Lihat: *Mughni al-Labib* (1/193).

Namun, untuk kasus sebelumnya (jamak ma'rifah), apakah "alif-lam" menunjukkan keumuman dan "kull" hanya penegasan, atau "alif-lam" menjelaskan hakikat dan "kull" sebagai penetapan? Ayah penulis memberikan dua kemungkinan, lalu berkata: Bisa dikatakan bahwa "alif-lam" menunjukkan keumuman pada tingkatan apa yang dimasukinya, dan "kull" menunjukkan keumuman pada bagian-bagian setiap tingkatan tersebut. Jadi, jika kamu berkata: (كل الرجال), "alif-lam" mencakup semua tingkatan dari semua laki-laki, dan "kull" mencakup setiap individu. Seperti dikatakan tentang bagian-bagian bilangan sepuluh, sehingga masing-masing memiliki makna, dan ini lebih baik daripada sekadar penegasan. Ia berkata: Dari sini diketahui bahwa "kull" tidak masuk pada tunggal ma'rifah dengan "alif-lam" jika keduanya dimaksudkan untuk keumuman, sebagaimana ditegaskan Ibnu as-Siraj dalam *Al-Ushul*. Saya (penulis) berkata: Mengapa tidak boleh jika "kull" sebagai penegas, sesuai salah satu kemungkinan sebelumnya pada jamak ma'rifah, dan ini bisa dibedakan?

Saudara penulis[1] menyebutkan bahwa "kull" masuk pada tunggal ma'rifah, seperti firman Allah: كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ – "Dan semua makanan halal bagi Bani Israil"[2], serta sabda Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam–: كُلُّ الطَّلَاقِ وَاقِعٌ إِلَّا طَلَاقَ الْمَعْتُوْهِ وَالْمَغْلُوْبِ عَلَى عَقْلِهِ – "Semua talak berlaku kecuali talak orang gila dan yang tidak sadar"[3]. Saya (penulis) berkata: Sepertinya ia melihat bentuk lafaz, padahal sebenarnya ini termasuk kategori jamak, karena yang dimaksud adalah jenis (genus), sebagaimana: كل الناس يغدوا – "Semua manusia berpagi-pagi"[4].

الثَّامِنَ عَشَرَ: اللَّامُ لِلتَّعْلِيْلِ وَالْاِسْتِحْقَاقِ وَالْاِخْتِصَاصِ وَالْمِلْكِ

"Kedelapan belas: "Lam" untuk penjelasan, hak, kekhususan, dan kepemilikan[5]*."*

1 Ia adalah Baha'uddin Ahmad bin Ali bin Abdul Kafi bin Ali bin Tammam Abu Hamid. Lahir tahun 719 H, atau dikatakan 729 H, di Sabak, wilayah Minufiyyah. Dibawa ke Hijaz pada usia lima tahun. Guru-gurunya: Yunus ad-Dabusi, al-Badr bin Jama'ah, al-Jazari, serta belajar dari ayahnya, Ibnu Hayyan, ar-Rasyidi, dan al-Isfahani. Karyanya: *'Arus al-Afrah Syarh Talkhish al-Miftah*. Ia banyak melakukan perjalanan, menjadi qadhi pada tahun 762 H selama setahun, lalu menjadi qadhi militer, dan wafat sebagai muqim di Mekah pada tahun 773 H. Lihat biografinya di: *Ad-Durar al-Kaminah* (1/224-229), *Al-Fath al-Mubin* (2/189), *Al-A'lam* karya az-Zarkali (1/186).

2 Surat Ali 'Imran, ayat 93.

ss Hadis ini diriwayatkan oleh Tirmidzi dari Abu Hurairah secara marfu' dengan lafaz: "Semua talak sah kecuali talak orang gila dan yang tidak sadar." Tirmidzi berkata: "Hadis ini tidak kami ketahui secara marfu' kecuali melalui 'Atha' bin 'Ajlan, yang lemah dan tidak terpercaya dalam hadis. Namun, para ulama menerapkan ini: talak orang gila dan yang tidak sadar tidak sah." Bukhari meriwayatkannya dari Ali –radliyallahu 'anhu– secara mauquf dengan lafaz: الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه كل. Lihat: *Shahih al-Bukhari* (3/179) cetakan Utsmaniyyah, *Tuhfat al-Ahwadhi* (4/370), *Nail al-Awthar* (6/265).

4 Ini adalah kelanjutan hadis Nabi: الطَّهُوْرُ شَطْرُ الْاِيْمَانِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ تَمْلَأُ الْمِيْزَانِ وَسُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ تَمْلَآنِ مَا بَيْنَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالصَّلَاةُ نُوْرٌ وَالصَّدَقَةُ بُرْهَانٌ وَالصَّبْرُ ضِيَاءٌ وَالْقُرْاٰنُ حُجَّةٌ لَكَ أَوْ عَلَيْكَ كُلُّ النَّاسِ يَغْدُوْ فَبَائِعٌ نَفْسِهِ فَمُعْتِقُهَا أَوْ مُوْبِقُهَا – "Kesucian adalah setengah dari iman, alhamdulillah memenuhi timbangan, subhanallah dan alhamdulillah memenuhi antara langit dan bumi, shalat adalah cahaya, sedekah adalah bukti, sabar adalah sinar, Al-Qur'an adalah hujjah bagimu atau atasmu, semua manusia berpagi, menjual dirinya, memerdekakannya atau mencelakakannya." Diriwayatkan oleh Imam Muslim, Ahmad, Tirmidzi, al-Baghawi, Ibnu Majah, dan ad-Darimi dari Abu Malik al-Asy'ari secara marfu'. As-Suyuthi berkata: Shahih. Ibnu al-Qaththan berkata: Cukup bahwa hadis ini ada dalam Muslim. Ad-Daruquthni menyebutkan bahwa hadis ini terputus. Lihat: *Shahih Muslim* (1/203), *Musnad al-Imam Ahmad* (3/321, 5/342, 344, 399), *Tuhfat al-Ahwadhi* (9/489), *Syarh as-Sunnah* karya al-Baghawi (1/319), *Sunan Ibnu Majah* (1/102), *Sunan ad-Darimi* (1/167), *Faidh al-Qadir* (4/292).

5 Lihat penjelasan rinci tentang makna "lam" di: *Al-Azhiyyah* (hal. 9), *Al-Lamat* karya Ibnu Faris (hal. 11) dan seterusnya, *Tashil al-Fawa'id* (hal. 14), *Al-Jana ad-Dani* (hal. 95) dan seterusnya, *Al-Mufashshal* (hal. 286) dan seterusnya, *Mughni al-Labib* (1/208) dan seterusnya, *Ta'wil Musykil al-Qur'an* (hal. 569) dan seterusnya, *Al-Ihkam* karya al-Amidi

CONTOH penjelasan[1]: رزتك لشرفك – "Aku mengunjungimu karena kemuliaanmu," seperti firman Allah: لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰىكَ اللّٰهُ – "Agar kamu memutuskan di antara manusia dengan apa yang Allah tunjukkan kepadamu"[2], dan لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ ۢ بَعْدَ الرُّسُلِ – "Agar tidak ada alasan bagi manusia atas Allah setelah para rasul"[3]. Ulama kami mengeluarkan: أنت طالق لرضاء زيد – "Engkau kucerai karena keridaan Zaid"; jika talak diucapkan, maka berlaku seketika, baik Zaid rida atau tidak, karena "lam" untuk penjelasan.

Contoh hak[4]: النار للكافرين – "Neraka bagi orang-orang kafir," dan لا ينجي فيه طعام إلى هو – "Celaka bagi orang-orang yang curang"[5]. Sebagian ulama berkata: Ini makna umum "lam" yang tidak pernah lepas darinya, seperti الثوب للزر – "Kain untuk zur."

Contoh kekhususan[6]: الجنة للمؤمنين – "Surga bagi orang-orang beriman." Al-Qarafi membedakan antara hak dan kekhususan[7], bahwa hak lebih spesifik; kriterianya adalah apa yang dibuktikan oleh kebiasaan, seperti kebiasaan menyaksikan kuda dengan pelana atau rumah dengan pintu[8]. Namun, sesuatu bisa dikhususkan pada sesuatu tanpa kebiasaan, seperti: هذا ابن زيد – "Ini anak Zaid"; bukan keharusan manusia memiliki anak, sebagaimana kuda dengan pelana.

Contoh kepemilikan: المال للزيد – "Harta milik Zaid." Ar-Raghib berkata: Kepemilikan bukan hanya kepemilikan fisik, tetapi bisa kepemilikan manfaat atau jenis penggunaan. Kepemilikan fisik seperti: وَلِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ – "Dan milik Allah kerajaan langit dan bumi"[9]. Kepemilikan penggunaan, seperti perkataan kepada seseorang yang mengambil kayu bersamamu: خذ طرفك لآخذ طرفي – "Ambil bagianmu agar aku ambil bagianku"[10].

Saya (penulis) berkata: Mereka menjadikan kepemilikan dan hak sebagai bagian dari kekhususan, tetapi yang jelas, makna asli "lam" adalah kekhususan; karena itu, az-Zamakhsyari dalam *Al-Mufashshal* tidak menyebutkan selain kekhususan[ss]. Kepemilikan adalah jenis kekhususan yang terkuat, begitu pula hak; karena siapa yang berhak atasnya, ia mendapatkan jenis kekhususan. Ibnu as-Sam'ani mengutip sebagian ahli tata bahasa yang menolak "lam" untuk kepemilikan, mereka berkata: Jika dikatakan: هذا أخ لعبد الله – "Ini saudara Abdullah," maka "lam" hanya untuk kedekatan, bukan kepemilikan satu sama lain. Dalam perkataan: وهذا الغلام لعبد الله – "Pemuda ini milik Abdullah," kepemilikan diketahui dari dalil lain. Ia berkata: Orang ini mengklaim bahwa "lam" penambahan hanya menunjukkan kedekatan antara yang pertama dan kedua. Saya (penulis) berkata: Ini yang dikenal para ahli fiqih.

(1/86), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 103), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/271) dan seterusnya, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (4/339) dan seterusnya, *Al-Itqan* karya as-Suyuthi (2/224) dan seterusnya, *Syarh al-Kawkab al-Munir* (2/551) dan seterusnya, *Hasyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/203) dan seterusnya.

1 Yang bisa digantikan dengan (من أجل). Lihat: *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (4/340).

2 Surat An-Nisa', ayat 105.

3 Surat An-Nisa', ayat 165.

4 Ibnu Hisyam berkata: Ini terletak antara makna dan zat. Lihat: *Mughni al-Labib* (1/208).

5 Surat Al-Muthaffifin, ayat 1.

6 Maknanya: Menunjukkan hubungan antara yang pertama dan kedua berdasarkan apa yang ditunjukkan oleh keterkaitannya. Lihat: *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (4/339).

7 Demikian dalam *Syarh Tanqih al-Ushul*, sedangkan dalam naskah tulis: (بان الاختصاص), kami tetapkan sesuai *Syarh Tanqih al-Fushul* sebagai aslinya.

8 Lihat: *Syarh Tanqih al-Fushul* karya al-Qarafi (hal. 104).

9 Surat Ali 'Imran, ayat 189.

10 Lihat: *Al-Mufradat* karya ar-Raghib (hal. 459).

11 Lihat: *Al-Mufashshal* karya az-Zamakhsyari dengan syarh Ibnu Ya'isy (7/25).

وَالصَّيْرُوْرَةِ أَيِ: الْعَاقِبَةِ

"Dan untuk perubahan, yaitu akhir."

[77a] DISEBUT "lam al-'aqibah" (lam akhir) atau فَالْتَقَطَهٗٓ اٰلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا – "Lalu keluarga Fir'aun mengambilnya agar menjadi musuh dan kesedihan bagi mereka"[1]. Ibnu as-Sam'ani dalam *Al-Qawathi'* berkata: Menurut saya, ini melalui perluasan dan majaz, karena ini contoh apa yang diklaim Mu'tazilah dalam penafsiran: وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيْرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ – "Dan sungguh Kami ciptakan untuk Jahannam banyak dari jin dan manusia"[2]. Saya (penulis) berkata: Az-Zamakhsyari juga berkata: Hakikatnya, ini "lam" penjelasan, tetapi penjelasan di sini bersifat majaz, bukan hakiki; karena dorongan pengambilan[3] bukan untuk menjadi musuh, melainkan karena cinta dan pengangkatan anak. Namun, karena itu adalah hasil dan buah dari pengambilan mereka, maka disamakan dengan dorongan yang menjadi tujuan perbuatan, sehingga "lam" dipinjam untuk sesuatu yang menyerupai penjelasan, seperti "singa" dipinjam untuk orang yang menyerupai singa[4].

Ibnu 'Athiyyah berkata: Dikatakan "lam" dalam لجهنم adalah "lam" akhir, yaitu tujuan akhir mereka, tetapi ini tidak benar; karena "lam" akhir hanya berlaku jika pelaku tidak bermaksud pada apa yang menjadi tujuan akhir, sedangkan di sini perbuatan dimaksudkan untuk tujuan akhir berupa tempat tinggal mereka. Ketahuilah, sebagian mengutip dari ahli Basrah penolakan terhadap "lam" akhir, tetapi kami lihat dalam *Al-Mubtada'* karya Ibnu Khallawaih: Mengenai ليكون لهم عدوا وحزنا, menurut ahli Kufah ini "lam" dari "kay," dan menurut ahli Basrah ini "lam" perubahan. Selesai.

وَالتَّمْلِيْكِ وَشِبْهِهٖ

"Dan untuk pemberian kepemilikan dan yang serupa."

CONTOH: وهبت لزيد دينارا – "Aku menghadiahkan kepada Zaid satu dinar"[5], dan firman Allah: اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ – "Sesungguhnya sedekah hanya untuk orang-orang miskin"[6]. Yang serupa, seperti: وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا – "Dan Allah menjadikan untukmu pasangan dari dirimu sendiri"[7]. Seharusnya penulis menyebutkan dari yang sebelumnya yang serupa dengan kepemilikan, seperti: أدوم لك ما دمت لي – "Aku akan terus bersamamu selama aku bersamamu."

1 Surat Al-Qashash, ayat 8.

2 Surat Al-A'raf, ayat 179.

3 Dalam naskah tulis dan *Al-Kasyaf* karya az-Zamakhsyari: (لأنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط).

4 Lihat: *Al-Kasyaf* karya az-Zamakhsyari (3/394), *Mughni al-Labib* (1/214).

5 Lihat: *Tashil al-Fawa'id* (hal. 14), *Mughni al-Labib* (1/209).

6 Surat At-Taubah, ayat 60.

7 Surat An-Nahl, ayat 72. Lihat: *Mughni al-Labib* (1/209).

وَتَوْكِيْدِ النَّفْيِ

"Dan untuk penegasan penolakan."

CONTOH: وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ – "Allah tidak akan menyiksa mereka"[1], dan مَا كَانَ اللهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِيْنَ – "Allah tidak akan membiarkan orang-orang beriman"[2]. Disebut "lam al-juhud" (lam penolakan), karena datang setelah penolakan; sebab "juhud" adalah penolakan atas apa yang telah disebutkan sebelumnya[3]. Ibnu al-Hajib berkata: Ini seperti lafaz "lam kay," tetapi yang lain membedakan: "Lam kay" untuk penjelasan, sedangkan ini bukan; jika "lam" ini dihapus, makna tidak rusak, tidak seperti "lam kay" yang jika dihapus akan merusak makna; dan "lam" ini setelah penolakan yang masuk pada "kana," tidak seperti "lam kay." Seharusnya penulis membatasi penolakan yang masuk pada "kana," sebagaimana sebelumnya.

وَالتَّعْدِيَةِ

"Dan untuk transitif."

CONTOH: ما أضرب زيدا لعمرو – "Aku tidak memukul Zaid untuk Amr." Ibnu Malik menjadikan firman Allah: فَهَبْ لِيْ مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا – "Dan berikan kepadaku dari sisi-Mu seorang pewaris"[4] sebagai contoh. Tetapi yang jelas, ini untuk sesuatu yang menyerupai pemberian kepemilikan. Ar-Raghib membagi transitif fi'il menjadi dua: Yang tidak bisa diganti, seperti: نِي بِهِ جِلِل هلتو – "Dan ia membaringkannya di dahi"[5], dan yang boleh, seperti: يُرِيْدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ – "Allah ingin menjelaskan kepadamu"[6]. Ia berkata: فَمَنْ يُّرِدِ اللهُ اَنْ يَّهْدِيَهٗ يَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ وَمَنْ يُّرِدْ اَنْ يُّضِلَّهٗ – "Siapa yang Allah ingin beri petunjuk, Dia lapangkan dadanya untuk Islam, dan siapa yang Dia ingin sesatkan"[7], sehingga "lam" ditegaskan di satu tempat dan dihapus di tempat lain[8].

وَالتَّأْكِيْدِ

"Dan untuk penegasan."

1 Surat Al-Anfal, ayat 33.

2 Surat Ali 'Imran, ayat 179.

3 Ibnu Hisyam mengutip an-Nahhas dalam *Mughni al-Labib* (1/211): Seharusnya disebut "lam" penolakan, karena "juhud" dalam bahasa adalah penolakan atas apa yang diketahui, bukan penolakan mutlak. Az-Zarkasyi dalam *Al-Burhan* (4/344): Kriterianya, jika dihapus, kalimat tetap utuh, dan "lam" ini untuk penegasan penolakan "kana."

4 Surat Maryam, ayat 5. Lihat: *Mughni al-Labib* (1/215).

5 Surat Ash-Shaffat, ayat 103.

6 Surat An-Nisa', ayat 26.

7 Surat Al-An'am, ayat 125.

8 Lihat: *Al-Mufradat* karya ar-Raghib al-Asfahani (hal. 459).

Ini untuk:

1. Memperkuat ʿamil yang lemah karena tertunda, seperti: اِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُوْنَ – "Jika kalian menafsirkan mimpi"[1]; aslinya *"In kuntum taʿburuna ar-ruʾya,"* tetapi karena objek didahulukan, "lam" ditambahkan.
2. Karena ʿamilnya bersifat sekunder, seperti: اِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ – "Sesungguhnya Tuhanmu melakukan apa yang Dia kehendaki"[2]. Kedua ini boleh dianalogikan[3].
3. Yang tidak dianalogikan: Ditambahkan pada objek tanpa dua kasus di atas, seperti: رَدِفَ لَكُمْ – "Dia menyusul untuk kalian"[4]. Sibawaih tidak menyebutkan penambahan "lam," diikuti al-Farisi. Sebagian menafsirkan "Radafa lakum" sebagai implikasi, yaitu (اقرب) – "mendekat"[5], yang didukung oleh Bukhari[6]: "Radafa" berarti "mendekat."

وَبِمَعْنَى: إِلَى وَعَلَى وَفِي وَعِنْدَ وَمِنْ وَعَنْ

"Dan dengan makna "ila," "ʿala," "fi," "ʿinda," "min," dan "ʿan."

CONTOH "ila": سُقْنٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ – "Kami alirkan ke negeri yang mati"[7], dan بِاَنَّ رَبَّكَ اَوْحٰى لَهَا – "Bahwa Tuhanmu mewahyukan kepadanya"[8]. Ar-Raghib menolak ini, karena wahyu kepada lebah [77b] dibuat melalui penaklukan dan ilham, bukan seperti wahyu kepada nabi, sehingga "lam" menunjukkan penaklukan untuknya[9]. Selesai. Ini serupa dengan perpindahan dari ayat Az-Zalzalah[10] ke ayat An-Nahl, padahal ayat An-Nahl menggunakan "ila," bukan "lam"[11].

Contoh " ʿala": يَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ – "Mereka tersungkur pada dagu mereka"[12]. Al-Baihaqi[13] mengutip Harmalah[14] dari asy-Syafiʿi tentang sabda Nabi –shallallahu ʿalaihi wasallam–:

---

1 Surat Yusuf, ayat 43.

2 Surat Hud, ayat 107.

3 Lihat: *Tashil al-Fawaʾid* (hal. 145), *Mughni al-Labib* (1/217).

4 Surat An-Naml, ayat 72.

5 Lihat: *Mughni al-Labib* (1/215).

6 Bukhari adalah Imam Muhammad bin Ismail bin Ibrahim al-Juʿfi al-Bukhari, Abu Abdullah, hafizh terkenal, cerdas, alim, wara'. Mulai mendengar hadis sejak kecil, wafat tahun 256 H. Guru-gurunya: Muhammad bin Salam, Makki bin Ibrahim, Abu ʿAshim. Murid-muridnya: Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Zurʿah. Karyanya: *Shahih al-Bukhari*, *At-Tarikh*, *Khalq Afʿal al-ʿIbad*, *Adh-Dhuʿafa'*, *Al-Adab al-Mufrad*, dll. Lihat biografinya di: *Wafayat al-Aʿyan* (4/189) dan seterusnya, *Syadzrat adz-Dzahab* (2/212) dan seterusnya, *Thabaqat al-Mufassirin* karya ad-Dawudi (2/104) dan seterusnya. Dalam *Shahih al-Bukhari* (3/171), ia berkata: "Radafa" berarti "mendekat."

7 Surat Al-Aʿraf, ayat 57.

8 Surat Az-Zalzalah, ayat 5.

9 Lihat: *Al-Mufradat* karya ar-Raghib al-Asfahani (hal. 459).

10 Dalam naskah (ك): (آية الذكر ل), yang merupakan kesalahan, mungkin dari penyalin.

11 Yaitu firman Allah: وَاَوْحٰى رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ اَنِ اتَّخِذِيْ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوْتًا وَّمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُوْنَ – Surat An-Nahl, ayat 68.

12 Surat Al-Isra', ayat 107.

13 Ia adalah Ahmad bin al-Husain bin Ali an-Naisaburi, Abu Bakr al-Baihaqi, asy-Syafiʿi. Ibnu as-Subki berkata: Faqih terhormat, hafizh besar, ahli ushul, zuhud, wara'. Karyanya: *As-Sunan al-Kubra*, *Maʿrifat as-Sunan wa al-Atsar*, *Dala'il an-Nubuwwah*, *Al-Asma' wa ash-Shifat*, *Al-Khilafiyyat*. Wafat tahun 458 H. Lihat biografinya di: *Wafayat al-Aʿyan* (1/75-76), *Thabaqat asy-Syafiʿiyyah* karya as-Subki (4/8), *Syadzrat adz-Dzahab* (3/30).

14 Ia adalah Harmalah bin Yahya bin Abdullah at-Tujibi, al-Mishri, Abu Abdullah, atau Abu Hafsh, sahabat Imam asy-Syafiʿi dan salah satu perawi kitabnya. Imam, hafizh hadis dan fiqih, menulis *Al-Mabsuth* dan *Al-Mukhtashar*. Wafat

وَاشْتَرِطِي لَهُمُ الْوَلَاءَ – "Buat syarat untuk mereka tentang loyalitas," yaitu " 'alaihim" – "atas mereka"[1].

Contoh "fi": وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيمَةِ – "Kami tegakkan timbangan keadilan pada hari kiamat"[2].

Contoh " 'inda" (untuk waktu jika bersamaan dengan waktu atau yang serupa): صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ– "Berpuasalah saat melihatnya"[3], dan كتبته لخمس ليال "Aku menulisnya pada lima malam." Az-Zamakhsyari[4] menjadikan: اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ – "Dirikan shalat saat matahari tergelincir"[5], dan يٰلَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي – "Seandainya aku mempersiapkan untuk kehidupanku"[6]. Ibnu Jinni[7] menjadikan bacaan al-Jahdari[8]: بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ – "Bahkan mereka mendustakan kebenaran saat datang kepada mereka"[9], yaitu عند ما جاءهم – "ketika datang kepada mereka."

Contoh "min": سمعت له صراخا – "Aku mendengar darinya jeritan," yaitu "minhu"– "dari dia."

Contoh " 'an" (huruf jar, isim bagi yang benar-benar atau secara hukum tidak hadir dari perkataan pembicara yang terkait dengannya): وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ اٰمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَآ اِلَيْهِ – "Dan orang-orang kafir berkata kepada orang-orang beriman: 'Seandainya itu baik, mereka tidak akan mendahului kita kepadanya'"[ss], yaitu عن الذين آمنوا – "tentang orang-orang beriman"; jika tidak, akan dikatakan ما سبقونا. Sebagian tidak membatasi ini setelah perkataan. Contoh serupa dalam bahasa Arab: لقيته كفه; mereka berkata: لقيته كفه لكفه, yaitu عن كفه – "dari tangannya"; karena mereka berkata: لقيته عن كفه, dengan makna yang sama.

Ketahuilah, penggunaan "lam" untuk makna-makna ini adalah mazhab Kufah. Namun, para ahli Basrah yang cermat berpendapat bahwa "lam" tetap pada fungsi aslinya, lalu mereka mengimplikasikan fi'il dengan apa yang sesuai, karena mereka melihat majaz pada fi'il lebih mudah daripada pada huruf.

---

tahun 243 H. Diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam *Shahih*-nya, Ibnu Majah, Abu Zur'ah, Abu Hatim ar-Razi, dll. Lihat biografinya di: *Wafayat al-A'yan* (2/64) dan seterusnya, *Thabaqat as-Subki* (2/127) dan seterusnya, *Syadzrat adz-Dzahab* (2/103), *Tahdib al-Asma' wa al-Lughat* (1/155).

1 Hadis ini terkait kisah Barirah, ketika Aisyah ingin membelinya lalu memerdekakannya, tetapi keluarganya mensyaratkan loyalitas untuk mereka. Aisyah menolak syarat ini, lalu Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam– bersabda: خُذِيهَا وَاشْتَرِطِي لَهُمُ الْوَلَاءَ فَإِنَّ الْوَلَاءَ لِمَنْ أَعْتَقَ – "Ambil dia dan buat syarat untuk mereka tentang loyalitas, karena loyalitas bagi yang memerdekakan." Aisyah melakukannya, lalu Nabi berkhotbah: "Amma Ba'du. Ada apa dengan orang-orang yang membuat syarat yang tidak ada dalam Kitab Allah, syarat yang tidak ada dalam Kitab Allah itu batal, meski seratus syarat, keputusan Allah lebih benar dan syarat-Nya lebih kuat, loyalitas hanya bagi yang memerdekakan." Diriwayatkan oleh Bukhari, al-Baihaqi, Tirmidzi, dan asy-Syafi'i dalam *Al-Umm*, dari Aisyah –radliyallahu 'anha–. Lihat: *Shahih al-Bukhari* (3/250), *Sunan al-Baihaqi* (10/295), *Tuhfat al-Ahwadhi* (4/468), *Al-Umm* karya asy-Syafi'i (4/126), *Aqdhiyat an-Nabi* (hal. 102).

2 Surat Al-Anbiya', ayat 47.

3 Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Tirmidzi, an-Nasa'i, Ibnu Majah, al-Baihaqi, dan Ahmad dalam *Musnad*-nya, dari Abu Hurairah, Ibnu Abbas, dan al-Barra' bin 'Azib –radliyallahu 'anhum–, secara marfu'. Lihat: *Shahih al-Bukhari* (3/35), *Shahih Muslim* (2/759), *Tuhfat al-Ahwadhi* (3/369), *Sunan an-Nasa'i* (4/133), *Sunan Ibnu Majah* (1/530), *Musnad al-Imam Ahmad* (4/321), *Kasyf al-Khafa'* (2/33), *Nashb ar-Rayah* (2/437).

4 Lihat: *Al-Kasyaf* karya az-Zamakhsyari (2/468, 4/752). Lihat juga: *Mughni al-Labib* (1/213).

5 Surat Al-Isra', ayat 78.

6 Surat Al-Fajr, ayat 24.

7 Ibnu Jinni, hilang dari naskah (ك), yang kami tetapkan sesuai *Al-Bahr al-Muhith*.

8 Ia adalah Kamil bin Thalhah al-Jahdari, Abu Yahya al-Basri, tokoh hadis, lahir di Basrah, tinggal di Baghdad hingga wafat tahun 231 H. Dianggap tsiqah oleh sebagian ahli hadis. Ad-Daruquthni berkata: Tsiqah. Ibnu Hibban menyebutnya dalam *Ats-Tsiqat*. Lihat biografinya di: *Tahdib at-Tahdib* (8/365) dan seterusnya, *Al-A'lam* karya az-Zarkali (2/157).

9 Surat Qaf, ayat 5.

10 Surat Al-Ahqaf, ayat 11.

التَّاسِعَ عَشَرَ: لَوْلَا : حَرْفٌ مَعْنَاهُ فِي الْجُمْلَةِ الْاِسْمِيَّةِ : اِمْتِنَاعُ جَوَابِهِ لِوُجُوْدِ شَرْطِهِ

"Kesembilan belas: "Lawla" adalah huruf yang maknanya dalam kalimat ismiyyah adalah ketidakmungkinan jawabannya karena adanya syaratnya[1]."

CONTOH: لولا زيد لأكرمته – "Jika bukan karena Zaid, aku akan menghormatimu," maksudnya: Jika bukan karena Zaid ada, [aku tidak akan menghormatimu]. Tidak bertentangan dengan sabda Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam–: لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ – "Jika bukan karena memberatkan umatku, aku akan memerintah mereka"[2]. Pengertiannya: لولا مخافة ان أشق – "Jika bukan karena kekhawatiran memberatkan, aku akan memerintah mereka," perintah positif; jika tidak, maknanya akan terbalik, karena yang tidak mungkin adalah kesulitan, dan yang ada adalah perintah.

وَفِي الْمُضَارَعَةِ التَّحْضِيْضُ

"Dan dalam mudhari' untuk dorongan."

CONTOH: لَوْلَا تَسْتَغْفِرُوْنَ اللهَ – "Mengapa kalian tidak memohon ampun kepada Allah?"[3]. Dorongan adalah permintaan untuk mencari, juga untuk pengganti, yaitu permintaan dengan kelembutan, seperti: لَوْلَآ اَخَّرْتَنِيْٓ اِلٰٓى اَجَلٍ قَرِيْبٍ – "Mengapa tidak kamu tunda aku sampai waktu dekat?"[4]. Sepertinya penulis menganggap cukup dengan dorongan, karena pengganti dapat dipahami dengan lebih utama, dan أخرتنى bermakna masa depan.

وَفِي الْمَاضِيَةِ التَّوْبِيْخُ

"Dan dalam madhi untuk celaan."

CONTOH: لَوْلَا جَآءُوْ عَلَيْهِ بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ – "Mengapa mereka tidak datang dengan empat saksi atasnya?"[5], dan وَلَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ قُلْتُمْ – "Mengapa saat kalian mendengarnya tidak berkata?"[6].

1 Lihat penjelasan rinci tentang "lawla" di: *Al-Azhiyyah* (hal. 166) dan seterusnya, *Al-Jana ad-Dani* (hal. 95) dan seterusnya, *Mughni al-Labib* (1/272), *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/143), *Syarh Tanqih al-Fushul* (hal. 109), *Al-Mufashshal* (hal. 131) dan seterusnya, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (3/476) dan seterusnya, *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/289-290), *Al-Itqan* karya as-Suyuthi (2/239) dan seterusnya, *Mu'tarik al-Aqran* (2/257), *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/284), *Fawatih ar-Rahmut* (1/249), *Hasyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/204).

2 Hadis ini telah dijelaskan sebelumnya.

3 Surat An-Naml, ayat 46.

4 Surat Al-Munafiqun, ayat 10.

5 Surat An-Nur, ayat 13.

6 Surat An-Nur, ayat 16.

وَقِيْلَ تَرِدُ لِلنَّفْيِ

"Dan dikatakan digunakan untuk penolakan."

DENGAN kedudukan "lam," sebagaimana al-Harawi[1] berkata dalam *Al-Azhiyyah*. Ia menjadikan contoh: فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ – "Mengapa tidak ada sebuah negeri"[2][3]. Mayoritas berpendapat bahwa ini untuk celaan, yaitu:"Mengapa tidak ada satu negeri dari negeri-negeri yang dihancurkan yang bertaubat saat kafir sebelum datangnya azab, lalu itu memberinya manfaat"[4].

الْعِشْرُوْنَ : لَوْ شَرْطٌ لِلْمَاضِيْ

"Keduapuluh: "Law" adalah syarat untuk masa lalu [5]*."*

ARTINYA, meskipun "law" masuk pada mudhari', ia mengalihkannya ke masa lalu[6]. Maksudnya, "law" menunjukkan syarat pada masa lalu, sehingga berbeda dengan "in" syarat, yang mengalihkan masa lalu ke masa depan. Ini yang ditegaskan oleh Ibnu Malik, az-Zamakhsyari, dan lainnya[7]. Abu Hayyan menolak "law" sebagai huruf syarat, karena hakikat syarat seharusnya untuk masa depan, sedangkan "law" untuk penjelasan pada masa lalu, sehingga bukan alat syarat. Dikatakan bahwa perselisihan ini bersifat lafaz; jika syarat dimaksudkan sebagai hubungan makna hukum, maka "law" jelas berfungsi

1 Ia adalah Ali bin Muhammad Abu al-Hasan al-Harawi dari Herat, tinggal di Mesir dan belajar pada al-Azhari yang wafat tahun 370 H. Abu al-Hasan ahli tata bahasa, imam dalam adab, pandai menganalogikan, cerdas, teliti dalam adab. Ia yang pertama membawa salinan *Ash-Shahah* karya al-Jawhari ke Mesir, dan menemukan kekurangan, lalu menyempurnakannya. Karyanya: *Adz-Dzakha'ir fi an-Nahw* (sekitar empat jilid), *Al-Azhiyyah* (menjelaskan 'awamil dan huruf), dan *Al-Murshid* (ringkasan tata bahasa). Hidup sekitar 370 H, atau dikatakan wafat sekitar 415 H. Lihat biografinya di: *Mu'jam al-Adiba'* (1/248), *Inbah ar-Ruwat* (2/311), *Al-I'lam* (4/327), *Mu'jam al-Mu'allifin* (7/236).

2 Surat Yunus, ayat 98.

3 Lihat: *Al-Azhiyyah* karya al-Harawi (1/69).

ss Ini pendapat Ibnu Hisyam dalam *Mughni*, al-Akhfasy, al-Kisa'i, Ali bin 'Isa, dan an-Nahhas. Didukung oleh bacaan Ayub dan Abdullah: ضهلا كانت, yang menyiratkan penolakan, karena celaan menunjukkan ketidakterlaksanaan. Lihat: *Mughni al-Labib* (1/275), *Ma'ani al-Qur'an* karya al-Akhfasy (hal. 11), *Ma'ani al-Qur'an* karya al-Farra' (1/479), *Tafsir ath-Thabari* (15/205-206) edisi Ahmad Muhammad Shakir dan Mahmud Muhammad Shakir, *Tafsir al-Qurthubi* (5/322), *Mafatih al-Ghaib* karya ar-Razi (16/448).

5 Lihat penjelasan rinci tentang makna "law" di: Tashil al-Fawa'id (hal. 240), Ath-Thiraz karya al-'Alawi (2/211) dan seterusnya, Al-Mufashshal (hal. 230) dan seterusnya, Mughni al-Labib (1/255), Ash-Shahibi (hal. 163), Al-Burhan karya Imam al-Haramain (1/142), Al-Ihkam karya al-Amidi (1/100), Syarh Tanqih al-Fushul (hal. 107) dan seterusnya, Al-Bahr al-Muhith (2/285) dan seterusnya, Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an (4/363) dan seterusnya, Al-Itqan karya as-Suyuthi (2/236) dan seterusnya, Mu'tarik al-Aqran (2/253) dan seterusnya, Syarh al-Kawkab al-Munir (1/277) dan seterusnya, Fawatih ar-Rahmut (2/149) dan seterusnya, Hasyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami' karya al-Mahalli (1/204) dan seterusnya.

6 Dalam naskah (ع): "Li-al-ma'na," yang merupakan kesalahan.

ss Lihat: Al-Mufashshal karya az-Zamakhsyari dengan syarh Ibnu Ya'isy (7/155), ia berkata: "'Law' menjadikannya untuk masa lalu meskipun masa depan, seperti firman Allah: لَوْ يُطِيْعُكُمْ فِي كَثِيْرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ – 'Jika ia menaatimu dalam banyak hal, kamu akan celaka' (Al-Hujurat: 7)." Lihat juga Tashil al-Fawa'id (hal. 240), Mughni al-Labib (1/259).

sebagai syarat, tetapi jika dimaksudkan sebagai yang berpengaruh pada kedua bagian[1], maka tidak.

وَيَقِلُّ لِلْمُسْتَقْبَلِ

"Dan jarang untuk masa depan."

ARTINYA, "law" bisa bermakna seperti "in" syarat, diikuti masa depan, dan mengalihkan masa lalu ke masa depan, seperti firman Allah: وَمَآ اَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صٰدِقِيْنَ – "Dan engkau tidak akan mempercayai kami meskipun kami jujur"[2], serta: وَلْيَخْشَ الَّذِيْنَ لَوْ تَرَكُوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعٰفًا خَافُوْا عَلَيْهِمْ – "Dan hendaklah takut orang-orang yang jika meninggalkan keturunan lemah di belakang mereka, mereka akan khawatir atas mereka"[3]. Demikian pendapat sekelompok ulama[4] [78a]. Ibnu al-Haj membantah mereka dalam kritiknya terhadap *Al-Muqarrab*[5], berkata: Bukti tegasnya, kamu tidak bisa berkata: لو يقوم زيد فعمرو منطلق – "Jika Zaid berdiri, maka Amr pergi"[6]. Badruddin bin Malik berkata: Menurut saya, "law" hanya untuk syarat pada masa lalu, dan tidak ada dalil dalam apa yang mereka pegang; karena itu sah untuk diarahkan pada masa lalu[7].

قَالَ سِيْبَوَيْهِ : حَرْفٌ لِمَا كَانَ سَيَقَعُ لِوُقُوْعِ غَيْرِهِ. وَقَالَ غَيْرُهُ : حَرْفُ اِمْتِنَاعٍ لِاِمْتِنَاعٍ وَقَالَ الشَّلُوْبِيْنُ: لِمُجَرَّدِ الرَّبْطِ وَالصَّحِيْحُ وِفَاقًا لِلشَّيْخِ الْإِمَامِ اِمْتِنَاعُ مَا يَلِيْهِ وَاسْتِلْزَامُهِ لِتَالِيْهِ ثُمَّ يَنْتَفِي التَّالِي إِنْ نَاسَبَ وَلَمْ يَخْلُفِ الْمُتَقَدَّمَ غَيْرُهُ كَلَوْ كَانَ فِيْهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهِ لَفَسَدَتَا لَا أَنَّ خَلَفَهُ غَيْرُهُ كَقَوْلِكَ: لَوْ كَانَ إِنْسَانًا لَكَانَ حَيَوَانًا وَيَثْبُتُ التَّالِي إِنْ لَمْ يُنَافِ وَنَاسَبَ بِالْأَوْلَى كَلَوْ لَمْ يَخَفِ اللَّهَ لَمْ يَعْصِهِ أَوْ بِالْمُسَاوَاةِ كَلَوْ لَمْ تَكُنْ رَبِيْبَةً لَمَا حَلَّتْ لِلرَّضَاعِ أَوِ الْأَدْوَنِ كَقَوْلِكَ. لَوِ انْتَفَتْ أُخُوَّةُ النَّسَبِ لَمَّا حَلَّتْ لِلرَّضَاعِ

"Sibawaih berkata: Huruf untuk sesuatu yang akan terjadi karena kejadian lain. Yang lain berkata: Huruf

---

1 Dalam naskah (ك): "Wa in urida bihi ma ya'malu al-harf."

2 Surat Yusuf, ayat 17.

3 Surat An-Nisa', ayat 9.

4 Lihat: Mughni al-Labib karya Ibnu Hisyam (1/261-262).

5 Dalam naskah (ك): "Ibnu al-Hajib fima qayyada 'ala al-Maghrib," yang kami tetapkan sesuai Mughni al-Labib (1/262). Ibnu al-Haj adalah Ahmad bin Muhammad bin Ahmad al-Azdi, dikenal sebagai Ibnu al-Haj. Belajar pada asy-Syalubin dan lainnya, ahli tata bahasa dan adab, juga berkompeten dalam fiqih dan ushul. Dalam Al-Badr as-Safir: Ia unggul dalam bahasa Arab hingga tidak ada yang melampauinya. Karyanya: Syarh Kitab Sibawaih, ringkasan Khasha'ish Ibnu Jinni, dan ringkasan Al-Mustashfa. Wafat tahun 647 H. Lihat biografinya di: Bughyat al-Wu'at (1/359), Durrat al-Hijal (1/43), Ad-Durar al-Kaminah (1/262).

6 Lihat: Mughni al-Labib karya Ibnu Hisyam (1/262).

7 Dalam naskah (ك): "Hamlahu 'ala al-ma'na," yang merupakan kesalahan.

ketidakmungkinan karena ketidakmungkinan. Asy-Syalubin berkata: Untuk sekadar hubungan. Yang benar menurut Syekh Imam adalah ketidakmungkinan yang mengikutinya dan keterkaitannya dengan akibatnya, lalu akibatnya tidak terjadi jika sesuai dan tidak ada yang menggantikan pendahulunya, seperti: لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا – *"Jika ada di dalamnya tuhan-tuhan selain Allah, pasti keduanya rusak"*[ss]. *Tidak jika pendahulunya digantikan yang lain, seperti:* لوكان إنسانا لكان حيوانا – *"Jika ia manusia, pasti ia hewan." Akibatnya terjadi jika tidak bertentangan dan lebih sesuai[ss], seperti:* لو لم يخف الله لم يعصيه – *"Jika ia tidak takut pada Allah, ia tidak akan menaati-Nya," atau setara, seperti:* لو لم تكن ربيبة لما حلت للرضاعة – *"Jika ia bukan anak tiri, ia tidak akan halal karena susuan," atau lebih rendah, seperti:* (النسب لما حلت للرضاع لو انتفت أخوة النسب لما حلت) – *"Jika tidak ada persaudaraan nasab, ia tidak akan halal karena susuan.*[ss]"

Intinya, ada empat pendapat tentang "law":

1. **Sibawaih**: Huruf[4] untuk sesuatu yang akan terjadi karena kejadian lain[5]. Menurut Badr bin Malik: "Law" menunjukkan perbuatan masa lalu yang diharapkan terjadi karena kejadian lain, tetapi harapan itu tidak terjadi[6]. Jadi, "law" menunjukkan perbuatan yang tidak terjadi karena ketidakmungkinan apa yang akan menyebabkannya.
2. **Mayoritas ahli tafsir Arab**: Huruf ketidakmungkinan karena ketidakmungkinan[7], yaitu menunjukkan ketidakmungkinan akibat karena ketidakmungkinan syarat. Jika kamu berkata: لو جتنى أكرمتك – "Jika kamu datang, aku akan menghormatimu," berarti tidak ada kedatangan dan tidak ada penghormatan. Namun, ini tidak benar secara mutlak, karena jawaban "law" bisa terjadi di beberapa kasus, seperti: لو كان إنسانا لكان حيوانا – "Jika ia manusia, pasti ia hewan"; kemanusiaannya tidak mungkin, tetapi kehewanannya tetap ada. Juga dalam perkataan tentang Shuhaib[8]: لو لم يخف الله لم يعصيه – "Jika ia tidak takut pada Allah, ia tidak akan menaati-Nya"; ketidakpatuhan tetap ada karena lebih utama dengan adanya takut. Juga: وَلَوْ اَنَّ مَا فِى الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلَامٌ – "Jika di bumi ada pohon sebagai pena"[9], ketidakhabisan tetap ada meskipun pohon jadi pena dan laut jadi tinta, atau tujuh kali lipatnya, sehingga ketidakhabisan[10] lebih utama jika itu tidak ada[11]. Juga: وَلَوْ عَلِمَ اللّٰهُ فِيْهِمْ خَيْرًا لَّاَسْمَعَهُمْ – "Jika Allah tahu ada kebaikan pada mereka, Dia akan membuat mereka mendengar"[12], menunjukkan tidak ada kebaikan dan tidak mendengar, lalu: وَلَوْ اَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَّهُمْ – "Jika Dia membuat mereka mendengar, mereka

1 Surat Al-Anbiya', ayat 22.

2 Dalam naskah (ك): "Wa yuthbit in lam yunasib fa-al-awla," yang kami tetapkan sesuai teks cetak dan syarh al-Mahalli. Lihat: Mutun al-Asanid wa al-Ushul (hal. 114), Syarh al-Mahalli dengan Hasyiah al-Bannani (1/306).

3 Dalam naskah (ك): "Bi-ar-radha'," yang merupakan kesalahan.

4 "Huruf" hilang dari naskah (ك).

5 Lihat: Al-Kitab karya Sibawaih (2/307), Mughni al-Labib (1/229).

6 Lihat: Tashil al-Fawa'id karya Ibnu Malik (hal. 240).

7 Lihat: Mughni al-Labib (1/257), yang mengutip dan membantah pendapat ini.

8 Shuhaib bin Sinan bin Malik, Abu Yahya, atau dikatakan Khalid bin 'Amr bin 'Uqail, atau Thufail bin 'Amir bin Jandal bin Sa'd bin Jadhimah an-Namri ar-Rumi, disebut ar-Rumi karena ditawan Romawi saat kecil. Sahabat yang awal masuk Islam, ikut semua peperangan bersama Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam–, meriwayatkan hadis dari Nabi, dan hadisnya diriwayatkan oleh anak-anaknya Habib, Hamzah, Sa'd, Shalih, serta Jabir ash-Shahabi. Wafat tahun 38 H. Lihat biografinya di: Al-Ishabah (2/188), Al-Isti'ab (2/167) dan seterusnya.

9 Surat Luqman, ayat 27, kelanjutannya: وَلَوْ اَنَّ مَا فِى الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلَامٌ وَّالْبَحْرُ يَمُدُّهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمٰتُ اللّٰهِ ۗاِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ – "Jika semua pohon di bumi jadi pena dan laut jadi tinta, ditambah tujuh laut lagi, kalimat Allah tidak akan habis; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Bijaksana."

10 "Ketidakhabisan" hilang dari naskah (ك), ditambahkan dari Al-Jana ad-Dani agar makna utuh.

11 Lihat: Al-Jana ad-Dani karya al-Muradi (hal. 232-274).

12 Surat Al-Anfal, ayat 23.

akan berpaling"[1], berarti mereka tidak mendengar dan tidak berpaling, tetapi ketidakberpalingan adalah kebaikan, sehingga awal perkataan meniadakan kebaikan, dan akhirnya menunjukkan adanya, yang bertentangan. Karena masalah ini, sebagian mengambil dua mazhab berikut.

3. **Asy-Syalubin dan Ibnu Hisyam al-Khadrawi[2]**: Untuk sekadar hubungan, yaitu hanya menunjukkan penggantungan pada masa lalu seperti pada masa depan, tanpa menunjukkan ketidakmungkinan syarat atau jawaban. Ini lemah, bahkan menafikan hal yang jelas, karena semua yang mendengar "law fa'ala" memahami ketidakjadian perbuatan tanpa ragu; karena itu, boleh ada penegasan, seperti: لو جائنى أكرمته لكنه لم يجئ – "Jika ia datang, aku akan menghormatimu, tetapi ia tidak datang"[3].
4. **Ayah penulis[4]**: Menunjukkan ketidakmungkinan yang mengikutinya dan keterkaitannya dengan akibatnya[5]. Ungkapan ini ada di beberapa naskah *At-Tashil*, dikritik karena tidak menunjukkan bahwa ketidakmungkinan itu pada masa lalu; seharusnya: "Menunjukkan pada masa lalu ketidakmungkinan yang mengikutinya," agar lebih jelas[6]. Intinya, "law" menunjukkan dua hal: (a) Ketidakmungkinan syaratnya, (b) Syarat itu terkait dengan jawabannya, tanpa menunjukkan ketidakmungkinan atau keberadaan jawaban itu sendiri. Jika kamu berkata: لو قام زيد لقام عمرو – "Jika Zaid berdiri, Amr akan berdiri," berdirinya Zaid tidak mungkin di masa lalu dan terkait dengan berdirinya Amr. Apakah Amr berdiri karena sebab lain? Itu tidak dibahas. Namun, biasanya keduanya tidak terjadi. "Kemudian akibatnya tidak terjadi," artinya: Jika ada kesesuaian antara syarat dan akibat, dan tidak ada yang menggantikan syarat, maka akibat tidak terjadi, seperti: لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا – "Jika ada tuhan-tuhan selain Allah, pasti keduanya rusak"[7], atau لو جئتنى لأكرمته – "Jika kamu datang, aku akan menghormatimu." Tujuan utama contoh pertama adalah meniadakan syarat untuk menolak klaim, dan pada contoh kedua menunjukkan penyebab ketidakjadian akibat hanya dari syarat, bukan yang lain. Jika syarat digantikan sebab lain yang menyebabkan akibat, seperti: لو كان إنسانا لكان حيوانا – "Jika ia manusia, pasti ia hewan," ketidakmanusiaan digantikan sebab lain yang menyebabkan kehewanan. Jika tidak ada kesesuaian, itu menunjukkan keberadaan akibat karena lebih utama, seperti tentang Shuhaib: نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصيه – "Sebaik-baik hamba Shuhaib, jika ia tidak takut pada Allah, ia tidak akan menaati-Nya"[8]; ketidakpatuhan tidak ada tanpa takut, sehingga lebih

---

1 Surat Al-Anfal, ayat 23.

2 Ia adalah Muhammad bin Yahya bin Hisyam al-Khadrawi, Abu Abdullah al-Anshari al-Hazraji al-Andalusi, dikenal sebagai Ibnu al-Bardza'i. Imam dalam bahasa Arab dan qira'at, fokus pada pengajaran dan pembelajaran. Karyanya: Fashl al-Maqal fi Abniyat al-Af'al, Al-Ifshah bi-Fawa'id al-Idhah, Naqdh al-Mumti' untuk Ibnu 'Ashfur. Wafat tahun 646 H. Lihat biografinya di: Bughyat al-Wu'at (1/267).

3 Lihat pendapat ini dan pelemahannya di: Mughni al-Labib (1/256).

4 Lihat: Al-Jini ad-Dani (hal. 27).

5 Lihat: Tashil al-Fawa'id (hal. 240).

6 Lihat: Mughni al-Labib (1/260).

7 Surat Al-Anbiya', ayat 22.

ss As-Sakhawi dalam Al-Maqashid al-Hasanah: Terkenal di kalangan ahli ushul, makna, dan bahasa Arab dari hadis Umar –radliyallahu 'anhu–. As-Suyuthi dalam Ad-Durar al-Muntathirah: Tidak ada asalnya, tetapi dalam Al-Hilyah dari hadis Ibnu Umar secara marfu': إن سالما شديد الحب لله لو لم يخف الله ما عصاه – "Sesungguhnya Salim sangat mencintai Allah, jika ia tidak takut pada Allah, ia tidak akan menaati-Nya." Az-Zarkasyi dalam At-Tadzkirah: Sebagian menganggapnya perkataan Umar –radliyallahu 'anhu–, sering ditanyakan, tetapi tidak ditemukan asalnya. Seorang syekh hafizh ditanya, ia tidak mengetahuinya. Al-'Ajuni mengutip as-Suyuthi dalam Syarh Nadzm at-Talkhish: Banyak yang bertanya tentang hadis: "Na'ima al-'abdu Shuhaib..." Sebagian mengaitkannya pada Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam–, Ibnu Malik dalam Syarh al-Kafiyah dan lainnya pada Umar. Syekh Bahauddin as-Subki berkata: Saya tidak menemukannya di kitab hadis, baik marfu' maupun mauquf, dari Umar atau lainnya, meskipun telah mencari dengan teliti. Lihat: Hilyat

utama dengan takut. Penulis membagi kesesuaian menjadi tiga tingkat:

- **Lebih utama**: لو لم يخف الله لم يعصه – "Jika ia tidak takut pada Allah, ia tidak akan menaati-Nya."
- **Setara**: Kesesuaian akibat setara dengan syarat, seperti sabda Nabi tentang putri[ss] Ummu Salamah[ss]: إنها لم لم تكن ربيبتى فى حجرى ما حلت لى إنها لابنة أخي من الرضاع – "Jika ia bukan anak tiriku di pangkuanku, ia tidak akan halal bagiku, ia adalah putri saudaraku dari susuan"[ss]; kehalalannya bagi Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam– tidak ada karena dua alasan: anak tiri dan putri saudara susuan.
- **Lebih rendah**: Kesesuaian akibat lebih rendah dari syarat, tetapi tetap menyertainya karena kesamaan makna, seperti: لو نتفت أخوة النسب لم تكن حلالا للرضاع – "Jika tidak ada persaudaraan nasab, ia tidak halal karena susuan"; saudara susuan mengharamkan lebih rendah dari saudara nasab, tetapi tetap mengharamkan. Jika alasan terkuat tidak ada, alasan lemah cukup untuk mengharamkan jika memadai. Penulis berkata "seperti perkataanmu" karena tidak ada dalam syariat atau kebiasaan, seperti لو كان إنسانا لكان حيوانا , tidak seperti contoh lainnya.

Inti perselisihan tentang ketidakmungkinan "law":

- **Asy-Syalubin**: Tidak menunjukkan ketidakmungkinan sama sekali.
- **Ahli Basrah**: Menunjukkan ketidakmungkinan syarat dan jawaban.
- **Sebagian ahli tafsir**: Hanya menunjukkan ketidakmungkinan syarat, tanpa menunjukkan ketidakmungkinan atau keberadaan jawaban. Jika akibat setara dengan syarat, seperti: لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجود – "Jika matahari terbit, siang ada," akibat tidak ada karena ketidakmungkinan sebab yang setara. Jika akibat lebih umum, seperti: لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا – "Jika matahari terbit, cahaya ada," ketidakmungkinan bagian setara tidak perlu. Ini pendapat sebagian ahli tafsir, sejalan dengan ungkapan Sibawaih: "Untuk sesuatu yang akan terjadi," menunjukkan ketidakjadian, yaitu ketidakmungkinan syarat. Badruddin bin Malik memperhatikan pendapat ahli tafsir Arab, menolak pendapat Sibawaih, dan berkata itu bisa dipahami dua cara:
  1. Jawaban "law" tidak mungkin karena ketidakmungkinan syarat [78b], tidak ada karena keberadaan yang lain, berdasarkan konsep syarat dalam bahasa, bukan akal.

al-Awliya' (1/177), At-Tadzkirah karya az-Zarkasyi (hal. 169-170), Kasyf al-Khafa' (2/223), Ad-Durar al-Muntathirah (hal. 178), Al-Maqashid al-Hasanah (hal. 449), Tamyiz ath-Thayyib min al-Khabith (hal. 184), Al-Ghamaz 'ala al-Lamaz (hal. 228).

1 Dalam naskah (ع): "Fi bait," yang merupakan kesalahan.

2 Ummu al-Mu'minin Hindun binti Abu Umayyah Hudzaifah bin al-Mughirah al-Makhzumiyyah, ibunya 'Atikah binti 'Amir, dikenal dengan anaknya Salamah bin Abi Salamah Abdullah bin Abdul Asad. Hijrah bersama Abu Salamah ke Habasyah dua kali. Abu Salamah ikut Perang Uhud, lengan kirinya terkena panah, sembuh, lalu dikirim Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam– dalam ekspedisi, tetapi lukanya kambuh dan wafat. Ummu Salamah menjalani masa iddah, lalu dinikahi Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam–. Ia salah satu wanita tercantik, wafat tahun 59 H, usia 84 tahun, ia istri Nabi terakhir yang wafat, dimakamkan di Baqi'. Ibnu Hajar dan Ibnu al-'Imad: Wafat tahun 61 H. Ia memiliki banyak keutamaan. Lihat biografinya di: Al-Ishabah (4/439), Al-Isti'ab (4/436), Tahdib al-Asma' wa al-Lughat (1/361), Syadzrat adz-Dzahab (1/69).

3 Diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Abu Dawud, an-Nasa'i, Ibnu Majah, dan Ahmad dalam Musnad-nya, dari 'Urwah bin az-Zubair bahwa Zainab binti Abi Salamah bahwa Ummu Habibah binti Abi Sufyan mengabarinya, ia berkata: "Ya Rasulullah, nikahi saudariku putri Abu Sufyan." Nabi berkata: "Apakah kamu menyukainya?" Saya berkata: "Ya, saya tidak sendiri untukmu, dan saya suka yang berbagi kebaikan denganku adalah saudariku." Nabi –shallallahu 'alaihi wasallam– berkata: "Itu tidak halal bagiku." Saya berkata: "Kami mendengar kamu ingin menikahi putri Abu Salamah." Nabi berkata: "Putri Abu Salamah?" Saya berkata: "Ya." Nabi berkata: "Jika ia bukan anak tiriku di pangkuanku, ia tidak akan halal bagiku, ia adalah putri saudaraku dari susuan, Thuwaiyibah menyusuiku dan Abu Salamah, maka jangan tawarkan putri atau saudari kalian kepadaku." Lihat: Shahih al-Bukhari dengan Hasyiah as-Sindi (3/243), Shahih Muslim dengan syarh an-Nawawi (10/25-27), Badzl al-Majhud Syarh Sunan Abi Dawud (10/26-27), Sunan an-Nasa'i (6/94-96), Shahih Sunan Ibnu Majah (1/327), Musnad al-Imam Ahmad (6/309).

2. Jawaban "law" tidak mungkin karena ketidakmungkinan syarat, tetapi bisa ada karena sebab lain; karena "law" menunjukkan ketidakmungkinan akibat dan keterkaitannya, maka menunjukkan ketidakmungkinan akibat karena syarat. Jika sesuatu tidak ada, yang setara dengannya juga tidak ada, dengan kemungkinan ada karena sebab lain. Jika kamu berkata: "Law kanati asy-syamsu thali'atan kana adh-dhaw'u mawjudan" لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا – "Jika matahari terbit, cahaya ada," bagian setara dengan syarat harus tidak ada; sehingga "law" adalah huruf yang menunjukkan ketidakmungkinan akibat karena ketidakmungkinan syarat[1].

وَتَرِدُ لِلتَّمَنِّي

"Dan untuk harapan."

CONTOH: فَلَوْ اَنَّ لَنَا كَرَّةً – "Seandainya kami bisa kembali"[2], artinya "Laita lana"– "Seandainya kami punya"; karena itu "nakuna" dalam jawabannya dinashabkan, seperti "fa-afuzu" dalam jawaban "laita" pada[3]: يٰلَيْتَنِيْ كُنْتُ مَعَهُمْ فَاَفُوْزَ – "Seandainya aku bersama mereka, aku akan beruntung"[4]. Apakah "law" ini sama dengan yang menunjukkan ketidakmungkinan tetapi mengandung makna harapan karena biasanya datang setelah konteks harapan, atau "law" jenis lain, atau "law" sumber yang menggantikan harapan? Ada tiga pendapat[5]. Ibnu Malik condong ke pendapat terakhir. Az-Zamakhsyari dikoreksi karena menganggapnya huruf harapan, sebab "law" datang bersama fi'il harapan: وَدُّوْا لَوْ تُدْهِنُ – "Mereka ingin jika kamu berkompromi"[6][7]. Jika "law" untuk harapan, tidak akan digabungkan dengan fi'il harapan, seperti "laita" tidak digabungkan dengan fi'il harapan. Ini dibantah; karena saat fi'il harapan masuk padanya, "law" bukan huruf harapan, melainkan terpisah darinya. Maksud az-Zamakhsyari dan lainnya yang menetapkannya untuk harapan adalah ketika tidak ada fi'il harapan.

وَلِلْعَرْضِ وَالتَّحْضِيْضِ

"Dan untuk tawaran dan dorongan."

1 Perkataan Badruddin bin Malik, dikutip al-Muradi dalam Al-Jana ad-Dani (hal. 276).

2 Surat Asy-Syu'ara', ayat 102.

3 "Laita fi" hilang dari naskah (ك), ditetapkan sesuai Mughni al-Labib.

4 Surat An-Nisa', ayat 73. Lihat: Mughni al-Labib (1/266).

5 Teks menunjukkan ada yang hilang, disesuaikan sesuai Al-Jana ad-Dani dan Mughni al-Labib: "Apakah 'law' ketidakmungkinan yang mengandung makna harapan, atau jenis lain, atau sumber yang menggantikan harapan? Karena biasanya datang setelah konteks harapan, ada tiga pendapat." Lihat: Al-Jana ad-Dani (hal. 289), Mughni al-Labib (1/267).

6 Surat Al-Qalam, ayat 9.

7 Lihat: Al-Mufashshal karya az-Zamakhsyari dengan syarh Ibnu Ya'isy (1/81), Al-Kasyaf karya az-Zamakhsyari (4/586).

TAWARAN, seperti: لو تنزل عندنا فتصيب خيرا – "Jika kamu singgah pada kami, kamu akan mendapat kebaikan"[1]. **Dorongan**, seperti: لو فعلت كذا ياهذا – "Mengapa tidak kamu lakukan ini, wahai orang ini," artinya "Lakukan." Perbedaan: Tawaran adalah permintaan dengan lembut, dorongan adalah permintaan dengan semangat[2]. Jarang yang menyebut dorongan, tetapi al-'Ukbarawi menyebutkannya dalam *Asy-Syamil* dengan contoh seperti yang disebutkan, dan berkata: Biasanya datang dengan "ma."

وَالْقَلِيلِ نَحْوُ: وَلَوْ بِظِلْفٍ مُحْرَقٍ

"Dan untuk sedikit, seperti: ولو بظلف محرق*[3]."*

INI ditegaskan oleh Ibnu Hisyam al-Khadrawi[4] dan Ibnu as-Sam'ani dalam *Al-Qawathi'*. Hakikatnya, makna ini didapat dari konteks setelahnya[5], bukan dari bentuknya. "Zhilf" (dengan kasrah) adalah kuku untuk sapi dan kambing, seperti "hafir" untuk kuda[6]. Penulis tidak menyebutkan: اتقوا النار ولو بشق تمرة – "Takutlah pada neraka meskipun dengan separuh kurma"[7], dan التمس ولو خاتما من حديد – "Carilah meskipun sebuah cincin dari besi"[8], meskipun lebih shahih dari yang disebutkan, karena "law" di sini menunjukkan akhir dari sedikit, tidak seperti kurma atau cincin.

الْحَادِي وَالْعِشْرُونَ: «لَنْ» حَرْفُ نَفْيٍ وَنَصْبٍ وَاسْتِقْبَالٍ وَلَا تُفِيدُ تَأْكِيدَ النَّفْيِ وَلَا تَأْبِيدَهُ خِلَافًا لِمَا زَعَمَهُ

"Dua puluh satu: "Lan" adalah huruf penyangkalan, menashabkan, dan menunjukkan masa depan, tetapi tidak menyatakan penegasan penyangkalan maupun keabadiannya, berbeda dengan yang diklaim."

1 Lihat: Mughni al-Labib (1/267), Tashil al-Fawa'id (hal. 240).

2 Lihat: Mughni al-Labib (1/274).

ss Hadis ولو بظلف محرق, diriwayatkan oleh an-Nasa'i, Malik dalam Al-Muwaththa', Ahmad dalam Musnad-nya, dan Bukhari dalam At-Tarikh, dari Ibnu Bujayd al-Aqsari dari neneknya secara marfu'. Lihat: Sunan an-Nasa'i (5/81), Al-Muwaththa' karya Imam Malik (2/923), Musnad al-Imam Ahmad (4/70), Al-Fath al-Kabir (2/134).

4 Lihat: Al-Jana ad-Dani (hal. 290), Mughni al-Labib (1/267).

5 Dalam naskah (ك): "Mimma ba'da la," yang merupakan kesalahan.

6 Dalam Al-Mu'jam al-Wasith (2/597): "Zhilf" (الظلف) adalah kuku terbelah untuk sapi, kambing, rusa, dan sejenisnya. Dikatakan: فلان له الخف والظلف – "Ia memiliki khuf dan zhilf," yaitu ternak. وجاءت الإبل علي ظلف واحد – "Unta datang pada satu zhilf," artinya berturut-turut. وجدت الدابة ظلفها – "Hewan menemukan zhilfnya," artinya padang rumput yang cocok sehingga tidak pergi. وجد ظلفه – "Ia menemukan zhilfnya," artinya mencapai tujuannya. Jamaknya "azhlaf" dan "zhuluf."

7 Hadis اتقوا النار ولو بشق تمرة, diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Ahmad dalam Musnad-nya, dari 'Adi bin Hatim secara marfu', juga oleh al-Hakim dari Ibnu Abbas dan al-Bazzar dari Abu Bakr ash-Shiddiq secara marfu'. Lihat: Shahih al-Bukhari (8/14), Shahih Muslim (2/703), Sunan Ibnu Majah (1/66), Tuhfat al-Ahwadhi (7/98), Musnad al-Imam Ahmad (4/258), Kasyf al-Khafa' (1/42).

8 Hadis التمس لو خاتما من حديد diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Tirmidzi, an-Nasa'i, Ibnu Majah, dan Ahmad dalam Musnad-nya, dari Sahl bin Sa'd as-Sa'idi secara marfu'. Lihat: Shahih al-Bukhari (7/8), Shahih Muslim (2/1041), Sunan Abi Dawud (2/236), Tuhfat al-Ahwadhi (4/254), Sunan an-Nasa'i (6/123), Sunan Ibnu Majah (1/608), Musnad al-Imam Ahmad (5/336), Aqdhiyat an-Nabi karya al-Qurthubi (hal. 58).

"LAN" menashabkan mudhari' dan menjadikannya untuk masa depan[1], seperti: لن يقوم زيد – "Zaid tidak akan berdiri." Huruf ini menyatakan penyangkalan secara mutlak. Az-Zamakhsyari dalam *Al-Kasyaf* mengklaim bahwa "lan" menyatakan penegasan penyangkalan[2], dan dalam *Al-Anmudzaj* menyatakan keabadiannya. Ibnu Malik membantahnya, mengatakan bahwa keyakinan az-Zamakhsyari ini berasal dari anggapannya bahwa Allah tidak dapat dilihat, yang merupakan keyakinan salah. Ibnu 'Ashfur berkata: Pendapat itu adalah klaim tanpa bukti; justru penyangkalan dengan "la" bisa lebih tegas daripada "lan", karena yang disangkal dengan "la" bisa menjadi jawaban sumpah, sedangkan yang disangkal dengan "lan" tidak bisa, dan penyangkalan perbuatan ketika disumpah lebih tegas[3]. Namun, ada yang membantah dengan mengatakan bahwa jika "lan" untuk keabadian, maka penyangkalannya tidak akan dibatasi oleh hari dalam firman Allah: فَلَنْ اُكَلِّمَ الْيَوْمَ اِنْسِيًّا – "Maka aku tidak akan berbicara dengan manusia hari ini"[4], dan menyebut "abad" dalam firman Allah: وَلَا يَتَمَنَّوْنَهٗٓ اَبَدًا – "Dan mereka tidak akan menginginkannya selamanya"[5] menjadi pengulangan, karena asalnya tidak ada, seperti firman Allah: لَنْ نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عٰكِفِيْنَ حَتّٰى يَرْجِعَ اِلَيْنَا مُوْسٰى – "Kami tidak akan meninggalkannya (beribadah) hingga Musa kembali kepada kami"[6].

Jika "lan" untuk keabadian, maka tidak sah untuk dibatasi waktu. Penulis menambahkan: Az-Zamakhsyari dalam hal kedua ini didukung oleh Ibnu 'Athiyyah, dan perkataannya menyiratkan bahwa "lan" ditetapkan dalam bahasa untuk itu, hingga ia berkata: Jika kami bertahan pada penyangkalan ini saja, maka berarti Musa tidak akan pernah dilihat, bahkan di akhirat; namun, dari sumber lain, yaitu hadis mutawatir, disebutkan bahwa penghuni surga akan melihatnya[7]. Penulis juga menambahkan: Kemungkinan maksudnya adalah penyangkalan masa depan dengan "lan" mencakup semua waktu masa depan karena fi'ilnya tidak ditentukan (nakirah), dan nakirah dalam konteks penyangkalan bersifat umum. Az-Zamakhsyari dalam hal pertama didukung oleh sekelompok ulama, termasuk Ibnu al-Khazzaz dalam *Syarh al-Idhah*, yang berkata: "Lan" untuk penyangkalan mudhari' dengan penegasan, dan penyangkalannya lebih kuat daripada "la"; lihat penggunaannya dalam konteks yang terus-menerus tidak terhubung, seperti: لَنْ تَرٰىنِيْ – "Kamu tidak akan melihatku"[8], yang bukan hanya di dunia, dan: وَلَنْ يُّخْلِفَ اللّٰهُ وَعْدَهٗ – "Allah tidak akan mengingkari janji-Nya"[9], karena mengingkari janji Allah mustahil. Di antara mereka juga pencetus *At-Tibyan*[10], yang berkata: "Lan"

1 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 270), *Mughni al-Labib* (1/284), *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (4/387), *Al-Itqan* karya as-Suyuthi (1/174).

2 Lihat: *Al-Kasyaf* karya az-Zamakhsyari (2/154).

3 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 270).

4 Surat Maryam, ayat 26.

5 Surat Al-Jumu'ah, ayat 7.

6 Surat Thaha, ayat 91.

7 Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Imam Ahmad dalam *Musnad*-nya. Lihat: *Shahih al-Bukhari* (1/146), *Shahih Muslim* dengan syarh an-Nawawi (3/17), *Badzl al-Majhud Syarh Sunan Abi Dawud* (8/166), *Sunan at-Tirmidzi* (4/592), *Shahih Sunan Ibnu Majah* (1/35), *Musnad al-Imam Ahmad* (3/16-17).

8 Surat Al-A'raf, ayat 143.

9 Surat Al-Hajj, ayat 47.

10 Pencetus *At-Tibyan* adalah 'Abd al-Wahid bin 'Abd al-Karim bin Khalaf al-Anshari, Abu al-Makarim Kamal ad-Din asy-Syafi'i, dikenal sebagai Ibnu Khatib Zamlaka. Ia memiliki kemampuan besar dalam berbagai bidang ilmu, baik, cerdas, tajam, dan pernah menjabat sebagai qadhi di Sarkhad serta mengajar di Ya'lubak. Ia juga memiliki puisi yang bagus. Wafat di Damaskus tahun 651 H. Karyanya: *At-Tibyan fi 'Ilm al-Bayan*, *Al-Mutla' 'ala I'jaz al-Qur'an*, *Risalah fi al-Khusha'ish an-Nabawiyyah*. Lihat biografinya di: *Thabaqat asy-Syafi'iyyah* (5/133), *Syadzrat adz-Dzahab* (5/254), *Al-A'lam*

untuk menyangkal yang diyakini terjadi, bukan yang diragukan; "lan" lebih tegas karena menyangkal yang dekat, dan makna penyangkalannya tidak meluas seperti "ma", karena "ma" diakhiri dengan alif yang memanjangkan suara, berbeda dengan "lan" yang diakhiri nun. Namun, Ibnu 'Umayrah[1] membantahnya dalam *At-Tanbihat*, dan dikatakan bahwa as-Suhaili[2] menyebutkannya dalam *Nata'ij al-Fikr*.

وَتَرِدُ لِلدُّعَاءِ وِفَاقًا لِابْنِ عُصْفُوْرٍ

"Dan digunakan untuk doa, sesuai pendapat Ibnu 'Ashfur."

Artinya, seperti "la" yang digunakan untuk itu, Ibnu as-Sarraj meriwayatkan dari sekelompok ulama dan mengemukakannya, seperti firman Allah: فَلَنْ اَكُوْنَ ظَهِيْرًا لِّلْمُجْرِمِيْنَ – "Maka aku tidak akan menjadi penolong bagi orang-orang yang berdosa"[3]. Yang shahih menurut Ibnu Malik dan lainnya adalah bahwa "lan" bisa digunakan untuk doa di antara huruf penyangkalan kecuali "la" khusus, dan tidak ada bukti dalam yang mereka gunakan karena bisa diartikan sebagai kabar[4]; selain itu, doa tidak ditujukan untuk pembicara. Perlu diketahui bahwa ungkapan *At-Tashil*: "Dan fi'il dengan 'lan' tidak menjadi doa, berbeda dengan sebagian mereka,[5]" dan dengan ini jelas bahwa penetapan penulis menuai kritik.

الثَّانِي وَالْعِشْرُوْنَ : «مَا» تَرِدُ اِسْمِيَّةً وَحَرْفِيَّةً مَوْصُوْلَةً وَنَكِرَةً مَوْصُوْفَةً وَلِلتَّعَجُّبِ وَاسْتِفْهَامِيَةً وَشَرْطِيَّةً زَمَانِيَّةً وَغَيْرَ زَمَانِيَّةٍ

(4/176).

1 Ia adalah Ahmad bin 'Abdillah bin Muhammad bin al-Hasan bin 'Umayrah al-Makhzumi (Abu al-Mathraf), ulama, faqih, dan ahli adab. Termasuk tokoh besar Maghrib dan ahli kaligrafi. Lahir di Syaqura pada tahun 582 H, dibesarkan di Balansiya, Andalusia, kemudian pindah ke Granada, menjabat qadhi di beberapa tempat termasuk Mknasah dan Malyathah. Ia menulis kitab tentang bencana Mariyah dan kemenangan Romawi, dengan gaya seperti al-Imad al-Ishfahani dalam *Al-Fath al-Muqaddas*. Wafat di Tunis tahun 656 H atau 658 H. Karyanya: *At-Tanbih 'ala al-Maghalat*, *At-Tanwih fi al-Adab*, *At-Tanbihat 'ala ma fi at-Tibyan li-Ibn Zamlakani min at-Tamwihat fi 'Ilm al-Bayan*, *Taqyid ar-Rasa'il* dan lainnya. Lihat biografinya di: *Lisan al-Mizan* (1/203), *Kasyf azh-Zhunun* (1/341), *Al-A'lam* (1/159), *Mu'jam al-Mu'allifin* (1/299).

2 Ia adalah 'Abd ar-Rahman bin 'Abdillah bin Ahmad bin Ashba' al-Khath'ami as-Suhaili, Andalusia, Mazhab Maliki, hafizh, ahli bahasa, sejarah, tata bahasa, dan adab. Lahir di Málaga tahun 508 H, buta pada usia 71 tahun, terkenal hingga pemilik Maroko mengundangnya, menghormatinya, dan ia tinggal di sana sekitar tiga tahun. Belajar dari Ibnu al-'Arabi dan lainnya. Wafat tahun 581 H, berasal dari Suhail, desa di Málaga. Karyanya: *Nata'ij al-Fikr*, *Ar-Rawdh al-Anif fi Syarh as-Sirah an-Nabawiyyah* karya Ibnu Hisyam, *Tafsir Surah Yusuf*, *At-Ta'rif wa al-I'lam bi-ma Ubhima fi al-Qur'an min al-Asami wa al-Alqab*, *Al-Idhah wa at-Tibyan li-ma Ubhima fi Tafsir al-Kitab al-Mubin*, dan lainnya. Lihat biografinya di: *Wafayat al-A'yan* (3/143) dan seterusnya, *Al-Bidayah wa an-Nihayah* (13/218-319), *Syadzrat adz-Dzahab* (4/271-272), *Inbah ar-Ruwat* (2/162-164), *Al-A'lam* (3/313).

3 Surat Al-Qashash, ayat 17. Ibnu Hisyam tentang ayat ini berkata: Dikatakan bahwa ini bukan doa, karena doa tidak bersandar pada pembicara, melainkan pada yang diajak bicara atau yang tidak hadir, seperti: "Ya Rabb, la 'adzabta fulana" – "Ya Tuhan, jangan menyiksa fulan," atau "La 'adzaba al-'ibada" – "Jangan menyiksa hamba." Lihat *Mughni al-Labib* (1/284).

4 Dalam naskah (ع): "Li-ahtamali annahu khabar," dengan "yakunu" hilang.

5 Lihat *Tashil al-Fawaid* (hal. 229)

"Dua puluh dua: "Ma" berlaku sebagai isim dan huruf, baik sebagai isim maushulah, nakirah yang disifati, untuk keheranan, pertanyaan, syarat yang bersifat temporal, maupun non-temporal."

"MA" dapat berlaku sebagai isim dan huruf. Yang dimaksud isim adalah yang memiliki kedudukan i'rab, sedangkan huruf adalah kebalikannya. Untuk "ma" yang bersifat isim, ada beberapa penggunaan:

Pertama, sebagai maushulah, yaitu "ma" yang dapat digantikan dengan "alladzi"[1], seperti: يعجبني ما عندك – "Aku kagum dengan apa yang ada padamu," dan seperti firman Allah: مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ – "Apa yang ada pada kalian akan habis"[2].

Kedua, sebagai nakirah yang disifati, yang dapat diartikan sebagai "sesuatu"[3], seperti: مررت بما معجب لك – "Aku melewati sesuatu yang membuatmu kagum," yaitu sesuatu. Sibawaih menegaskan dalam bait:

ربما تكره النفوس من الأمر * له فرجة كحل العقال

"Betapa sering jiwa membenci sesuatu, padahal ada kelapangan di dalamnya seperti melepas ikatan"[4], artinya رب شيء – "betapa sering sesuatu," dan تكره النفوس adalah sifatnya, dengan 'a'id (kata ganti penghubung) yang dihilangkan, yaitu "takrahuhu".

Ketiga, untuk keheranan, seperti: ما أحسن زيدا – "Betapa baiknya Zaid," artinya "sesuatu," dan fi'il setelahnya berada pada posisi khabar-nya, seolah dikatakan: شيء أحسن زيدا – "Sesuatu yang membuat Zaid baik menurutku." Boleh memulai dengan nakirah karena konteks keheranan, sebagaimana boleh dalam ucapan mereka: عجب لزيد – "Sungguh mengherankan untuk Zaid." Ini menurut mazhab Sibawaih. Namun, al-Akhfasy berkata: "Ma" di sini maushulah, fi'il setelahnya adalah shilah (penghubung)[5], dan khabar-nya dihilangkan dengan penghilangan yang wajib. Ia berpendapat demikian karena keyakinannya bahwa "ma" tidak ada sebagai nakirah tanpa disifati kecuali dalam syarat atau pertanyaan, yang salah, terbukti dengan ucapan mereka: غسلته غسلا نعما – "Aku mencucinya dengan pencucian yang baik." Yang melemahkan pendapatnya adalah bahwa keheranan hanya terjadi pada sesuatu yang sebabnya tersembunyi. Perlu diketahui bahwa "ma" keheranan ini bukanlawan bagi nakirah sebagaimana tersirat dari perkataan penulis, melainkan nakirah terbagi dua: nakirah tidak sempurna (yang disifati) dan nakirah sempurna (keheranan), seperti: ما أحسن زيدا – "Betapa baiknya Zaid," artinya شيء أحسن زيدا – "Sesuatu yang membuat Zaid baik"[6].

Keempat, untuk pertanyaan, seperti firman Allah: وَمَا تِلْكَ بِيَمِيْنِكَ يٰمُوْسٰى – "Apa yang ada di tangan kananmu, wahai Musa?"[7]. Kemudian, apakah pertanyaan itu untuk memastikan atau tidak? Jika tidak untuk memastikan, penghilangan "ma" tidak boleh kecuali dengan khawafidh (huruf yang men-jarkan), seperti: بم جئت وعم سألت وإلام سرت – "Dengan apa kamu datang, tentang apa kamu bertanya, dan ke mana kamu pergi?" Allah berfirman: عَمَّ يَتَسَآءَلُوْنَ

1 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 336), *Mughni al-Labib* (1/296), *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (4/398) dan seterusnya, *Al-Itqan* karya as-Suyuthi (1/176).

2 Surat An-Nahl, ayat 96.

3 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 337), *Al-Azhiyyah* (hal. 82), *Mughni al-Labib* (2/197).

4 Bait ini dinisbatkan kepada Umayyah bin ash-Shalt, merupakan syahid dalam *Al-Kitab* karya Sibawaih (2/170, 236), Ibnu Hisyam dalam *Mughni al-Labib* (1/297), *Amali asy-Syajari* (2/238), *Syudzur adz-Dzahab* (hal. 232), *Al-Asymuni* (1/154), *Khizanat al-Adab* (2/154).

5 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 337), *Al-Azhiyyah* (hal. 77).

6 Lihat: *Mughni al-Labib* (1/297).

7 Surat Thaha, ayat 17. Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 336), *Al-Azhiyyah* (hal. 77), *Mughni al-Labib* (1/298).

– "Tentang apa mereka saling bertanya?"[1], dan فَبِمَ تُبَشِّرُوْنَ – "Dengan apa kalian diberi kabar gembira?"[2]. Penghilangan "ma" dengan selain khawafidh tidak boleh kecuali dalam keadaan darurat. Jika untuk memastikan, alif-nya dihilangkan bersama khawafidh; misalnya, jika kamu berkata: رأيت بشيئا حسنا – "Aku melihat sesuatu yang baik," lalu kamu bertanya: ما رأيت أو رأيت به – "Apa yang kamu lihat atau dengan apa kamu melihat?"[3].

Kelima, untuk syarat[4], seperti: [80a] ما تصنع واصنع – "Apa yang kamu buat, aku juga buat," artinya "Jika kamu membuat sesuatu, aku juga membuatnya." Ini terbagi menjadi temporal, seperti firman Allah: فَمَا اسْتَقَامُوْا لَكُمْ فَاسْتَقِيْمُوْا لَهُمْ – "Selama mereka lurus kepada kalian, maka luruslah kepada mereka"[5], artinya luruslah kepada mereka selama mereka lurus kepada kalian. Ini ditegaskan oleh al-Farisi dan Ibnu Malik. Sedangkan yang non-temporal, seperti: مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا – "Apa yang Kami hapus dari ayat atau Kami lupakan"[6].

Imam al-Haramain dalam bab talak dari *An-Nihayah* menyebutkan pendapat para ulama tentang: كلما لم أكلمك فأنت طالق – "Setiap kali aku tidak berbicara kepadamu, maka kamu diceraikan," bahwa itu berlaku seketika tanpa kaitan waktu. Ia menjawab bahwa ahli bahasa Arab sepakat bahwa "ma" dalam "kullama" adalah dharaf waktu, seperti mengatakan إذا قلت. Yang disepakati adalah "kull" dalam "kullama" dinashabkan sebagai dharaf, dan sifat dharaf-nya berasal dari "ma". "Ma" ini bisa sebagai isim nakirah dengan makna waktu atau sebagai huruf mashdariyah. Asalnya adalah كل وقت لم يحصل كلام – "Setiap waktu tidak terjadi pembicaraan," lalu makna mashdar diungkapkan dengan "ma" dan fi'il, kemudian memberikan informasi tentang waktu.

وَمَصْدَرِيَّةً كَذَلِكَ وَنَافِيَةً كَذَلِكَ وَزَائِدَةً كَافَةً وَغَيْرَ كَافَةٍ

"Dan sebagai mashdariyah, juga demikian, serta sebagai penyangkalan, juga demikian, dan sebagai tambahan, baik yang menghalangi (kaffah) maupun yang tidak menghalangi."

UNTUK "ma" yang bersifat huruf, ada beberapa penggunaan:

Pertama, sebagai mashdariyah[7], yaitu apa yang ada setelahnya ditakwilkan sebagai mashdar, seperti: أعجبنى ما قلت– "Aku kagum dengan apa yang kamu katakan," artinya "qawluk" – "perkataanmu." Penulis mengisyaratkan dengan "kadzalik" bahwa "ma" bisa bersifat dharaf dan non-dharaf. Yang non-dharaf, seperti: يعجبني ما تقوم – "Ia kagum dengan berdirinya kamu," artinya قياملك– "berdirimu." Juga firman Allah: لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ – "Karena apa yang lidah kalian gambarkan"[8], artinya "li-washf"– "karena penggambaran."

Sedangkan yang dharaf, yaitu menempati posisi dharaf, seperti: مَادُمْتُ حَيًّا – "Selama

1 Ayat pertama Surat An-Naba'.
2 Surat Al-Hijr, ayat 54.
3 Lihat: *Mughni al-Labib* (1/298-299).
4 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 336), *Mughni al-Labib* (2/130) dan seterusnya.
5 Surat At-Taubah, ayat 7.
6 Surat Al-Baqarah, ayat 106.
7 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 330) dan seterusnya, *Al-Azhiyyah* (hal. 83), *Mughni al-Labib* (1/303) dan seterusnya.
8 Surat An-Nahl, ayat 116.

aku hidup"[1], artinya "selama kehidupanku," dan فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ – "Bertakwalah kepada Allah semampu kalian"[2]. Pembagian mashdariyah seperti ini disebutkan oleh al-Jazuli[3], tetapi Ibnu 'Ashfur menolaknya, karena dharaf bukan bagian dari makna "ma", melainkan bersama fi'il seperti mashdar. Mashdar memang bisa digunakan sebagai dharaf, seperti ucapan mereka: أتيتك خفوق النجم أو خلافة فلان – "Aku datang kepadamu saat bintang berkelip atau pada masa kekhalifahan fulan," artinya "selama bintang berkelip dan selama kekhalifahannya." Maka, dharaf tidak seharusnya dianggap sebagai pembagian tersendiri dari mashdar.

Kedua, sebagai penyangkalan[4], baik yang berfungsi (berpengaruh) seperti firman Allah: مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ – "Dan mereka bukan ibu-ibu mereka"[5], atau yang tidak berfungsi, seperti: ما قام زيد وما يقوم عمرو– "Zaid tidak berdiri dan Amr tidak akan berdiri"[6].

Ketiga, sebagai tambahan, baik yang menghalangi (kaffah) maupun tidak. Yang menghalangi, bisa mencegah pengaruh raf', seperti dalam "qallama"dan "thalama", atau mencegah raf' dan nashab, yaitu yang terhubung dengan "in" dan saudara-saudaranya, seperti firman Allah: إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ – "Dan sesungguhnya Allah adalah Tuhan Yang Esa"[7]. Atau mencegah jar, yaitu yang terhubung dengan "rubba". Sedangkan yang tidak menghalangi, bisa sebagai pengganti, seperti: أما أنت منطلقا انطلقت– "Adapun kamu pergi, maka pergilah," atau lainnya, seperti: شتان ما بين زيد وعمرو– "Betapa jauh perbedaan antara Zaid dan Amr."

الثَّالِثُ وَالْعِشْرُوْنَ : «مِنْ» لِابْتِدَاءِ الْغَايَةِ غَالِبًا

"Dua puluh tiga: "Min" kebanyakan untuk menunjukkan permulaan batas (ghayah)[8]."

ARTINYA, "min" dikenali dengan disebut bersama "ila" yang menunjukkan akhir batas secara lafaz, seperti: سرت من البصرة إلى بغداد – "Aku berjalan dari Basra ke Baghdad," atau secara

1 Surat Maryam, ayat 31.

2 Surat At-Taghabun, ayat 16.

3 Ia adalah Abu Musa 'Isa bin 'Abd al-'Aziz bin Yalbakht bin 'Isa al-Jazuli. Al-Jazuli dengan dhammah pada jim dan zay, sukun pada waw, lalu lam, dinisbatkan kepada Jazulah, juga disebut Kazulah, suku dari Barbar. Guru-gurunya: 'Abdullah bin Barri bin 'Abd al-Jabbar al-Maqdisi, Mahlab bin al-Hasan bin Barkat bin 'Ali al-Bahnasi, dan Isma'il bin Zhafir ash-Shiqilli. Murid-muridnya: Muhammad bin Ahmad bin 'Abd al-Malik al-Fihri (Ibnu asy-Syawwasy), 'Abd ar-Rahman bin Dahmamah al-Anshari, Yusuf bin Yahya (Ibnu az-Zayyat), dan Yahya bin Mu'thi, Fath bin Musa bin Hammad. Karyanya: *Al-Muqaddimah al-Jazuliyyah fi an-Nahw*, *Syarh al-Idhah* karya al-Farisi, *Tanbihat wa Ta'liqat 'ala al-Kitab* karya Sibawaih, *Syarh Ushul Ibnu as-Sarraj*, *Syarh Qashidah Banat Su'ad*. Wafat tahun 607 H. Lihat biografinya di: *Wafayat al-A'yan* (3/488) dan seterusnya, *Ghayat an-Nihayah* (1/611), *Bughyat al-Wu'at* (2/236), *Al-A'lam* karya az-Zirikli (5/88).

4 Dalam naskah (ع): "Nafiyaha," yang merupakan kesalahan.

5 Surat Al-Mujadalah, ayat 2.

6 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 329).

7 Surat An-Nisa', ayat 171.

8 Lihat penjelasan rinci tentang makna "min" di: *Tashil al-Fawa'id* (hal. 144), *Al-Jana ad-Dani* (hal. 308), *Al-Azhiyyah* karya al-Harawi (hal. 224) dan seterusnya, *Al-Mufashshal* karya az-Zamakhsyari (hal. 238), *Mughni al-Labib* (1/318) dan seterusnya, *Ash-Shahibi* (hal. 172), *Al-Isyarah ila al-Ijaz* (hal. 33). Juga: *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/143), *Al-Mahshul* karya ar-Razi (1/166), *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/85), *Mi'raj al-Minhaj* (1/265), *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/249) dan seterusnya, *Nihayat as-Sul* (1/299) dan seterusnya, *At-Tamhid* karya al-Isnawi (hal. 219), *Al-Bahr al-Muhith* karya az-Zarkasyi (2/291-292), *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (4/415) dan seterusnya, *Al-Qawa'id wa al-Fawa'id al-Ushuliyyah* (hal. 150) dan seterusnya, *Al-Itqan* karya as-Suyuthi (2/247) dan seterusnya, *Fawatih ar-Rahmut* (1/244), *Hasyiah al-Bannani 'ala Syarh Jam' al-Jawami'* karya al-Mahalli (1/210) dan seterusnya.

takdir, dengan menyinggung permulaan tanpa maksud akhir batas tertentu, jika makna hanya menuntut permulaan, seperti: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم – "Aku berlindung kepada Allah dari setan yang terkutuk," dan زيد أفضل من عمرو – "Zaid lebih baik daripada Amr," dan sejenisnya.

Al-Khafaf berkata: Makna permulaan batas adalah tempat yang disebut setelahnya sebagai titik awal fi'il, seperti: جئت من المسجد – "Aku datang dari masjid," artinya permulaan kedatangan dari masjid. Harus disebutkan tempat akhirnya, meskipun bisa dihilangkan jika sudah diketahui. Kadang tempat yang disebut setelahnya adalah tempat awal sekaligus akhir fi'il, seperti: أخذت المال من الكيس – "Aku mengambil uang dari kantong." Penulis mengisyaratkan dengan "ghaliban" (غالبا) bahwa ini adalah penggunaan utama "min", hingga sebagian ulama berkata: Di mana pun "min" ada, ia untuk permulaan batas, dan makna lainnya kembali kepadanya. Misalnya: أخذت من الدراهم – "Aku mengambil dari dirham-dirham itu," maka dirham menjadi permulaan batas dari apa yang diambil, menunjukkan sebagian [80b], karena yang tersisa menjadi akhir batasnya.

Ibnu as-Sam'ani berkata: Ini pendapat ahli tata bahasa. Namun, menurut ahli fikih, "min" digunakan untuk permulaan batas dan tab'idh (sebagian) sekaligus, dan masing-masing hakiki di tempatnya. Untuk permulaan batas tempat, semua sepakat, seperti: مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ – "Dari Masjidil Haram"[1]. Untuk waktu, menurut mazhab Kufah, seperti: مِنْ اَوَّلِ يَوْمٍ – "Dari hari pertama"[2], dan وَمِنَ الَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهٖ – "Dan pada sebagian malam, lakukan tahajud dengannya"[3], serta لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْۢ بَعْدُ – "Bagi Allah segala urusan sebelum dan sesudah"[4].

Ibnu Malik dan lainnya mendukung pendapat ini karena banyaknya syahid[5], sedangkan tafsir mazhab Basrah terkesan dipaksakan. Namun, Ibnu Abi ar-Rabi' menyebutkan bahwa inti perselisihan antara kedua mazhab adalah apakah "min" boleh menggantikan مدة. Mazhab Basrah melarang, sedangkan Kufah membolehkan. Ayat-ayat Al-Qur'an tidak bisa dijadikan hujjah bagi mazhab Basrah, karena tidak ada yang menunjukkan "muddah", seperti "qablu" dan "ba'du".

وَلِلتَّبْعِيْضِ

"Dan untuk tab'idh (sebagian)."

SEPERTI: مِنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللّٰهُ – "Di antara mereka ada yang diajak bicara oleh Allah"[6]. Tandanya, "min" bisa digantikan dengan "ba'dh"[7]. Ada dua pembahasan:

Pertama, ada yang mengira "ba'dh" dan "min" setara. Ibnu Abi ar-Rabi' berkata: Sebagian ulama mengatakan demikian, tetapi tidak benar. Jika kamu berkata: أكلت من الرغيف – "Aku makan dari roti itu," maka "min" menunjukkan makan terjadi pada roti secara

1 Dari ayat pertama Surat Al-Isra'.
2 Surat At-Taubah, ayat 108.
3 Surat Al-Isra', ayat 79.
4 Surat Ar-Rum, ayat 4.
5 Lihat: *Tashil al-Fawa'id* (hal. 144), *Al-Jana ad-Dani* (hal. 308), *Mughni al-Labib* (1/319-318).
6 Surat Al-Baqarah, ayat 253.
7 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 309), *Al-Azhiyyah* (hal. 244), *Tashil al-Fawa'id* (hal. 144), *Mughni al-Labib* (1/319).

tab'idh, atau keterkaitan makan dengan roti ada dua kemungkinan: mencakup seluruhnya atau hanya sebagian, sehingga "min" masuk untuk menjelaskan. Jika kamu berkata: أكلت بعض الرغيف – "Aku makan sebagian roti," maka roti bukan objek langsung makan, melainkan objek "ba'dh", dan roti disebut untuk menentukan "ba'dh" itu serta menghilangkan ketidakjelasan. Jika kamu berkata: أكلت من الرغيف maka roti adalah objek makan, dan "min" masuk untuk menjelaskan bahwa keterkaitan itu tidak mencakup seluruhnya, melainkan secara tab'idh.

Kedua, apakah "ba'dh" berlaku untuk setengah atau kurang, ada dua pendapat ahli bahasa, dan secara qiyas berlaku di sini. Pendapat kedua didukung oleh firman Allah: مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ وَاَكْثَرُهُمُ الْفٰسِقُوْنَ – "Di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka fasik"[1].

Imam al-Haramain dalam bab wakalah dari *An-Nihayah* berkata: Jika seseorang berkata: بع من عبيدي من شئت "Jual dari budakku siapa yang kamu mau"[2], maka wakil tidak boleh menjual semuanya, karena "min" menunjukkan tab'idh. Jika ia menjual semuanya kecuali satu, maka sah menurut kesepakatan ulama. Dalam sistematika yang dikenal, tab'idh mungkin merujuk pada setengah atau kurang. Ini mirip dengan istisna, yang biasanya mengeluarkan yang sedikit dan menyisakan yang banyak, tetapi jika seseorang berkata: على عشرة إلا تسعة "Bagiku sepuluh kecuali sembilan," maka sah, dan dianggap mengakui satu dirham.

وَلِلتَّبْيِيْنِ

"*Dan untuk tabayyun (penjelasan)*[3]."

SEPERTI: فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ – "Hindari kekejian dari berhala-berhala"[ss], karena semua berhala adalah kekejian, maka "min" masuk untuk menjelaskan jenis kekejian yang dimaksud[ss]. Juga: خُضْرًا مِّنْ سُنْدُسٍ – "Hijau dari sutra halus"[ss], dan وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ – "Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman di antara kalian"[ss], artinya "orang-orang yang adalah kalian," karena khitab ditujukan kepada orang beriman, sehingga tidak mungkin tab'idh.

Tandanya, "min" bisa digantikan dengan "alladzi"[8][9]; jika dikatakan: اجتنبوا الرجس الذي من الأوثان maka sah. Atau, apa yang setelah "min" adalah sifat bagi yang sebelumnya, sehingga sah: فاجتنبوا الرجس الوثني. Pemilik *Al-Azhiyyah* memasukkan ucapan Sibawaih: هذا باب علم ما الكلم من العربية – "Ini bab mengetahui apa itu kalim dari bahasa Arab," karena kalim bisa berupa

1 Surat Ali Imran, ayat 110.

2 "Laisa" hilang dari naskah (ك), ditambahkan agar makna utuh.

3 Maksud tabayyun adalah untuk menjelaskan jenis.

4 Surat Al-Hajj, ayat 30.

5 Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 309), *Al-Azhiyyah* (hal. 222), *Tashil al-Fawa'id* (hal. 144), *Mughni al-Labib* (1/319).

6 Surat Al-Kahf, ayat 31.

7 Surat An-Nur, ayat 55.

8 Dalam naskah (ك): أن يصح رفع, yang salah.

9 Dalam naskah (ك) ada "qablaha" (قبلها), yang merupakan kesalahan.

Arab atau asing, maka "min" menjelaskan yang dimaksud, yaitu bahasa Arab, seolah dikatakan: ما الكلام [1] – "yang merupakan bahasa Arab"[2]. Ash-Shaimari meriwayatkan dari kalangan kami, dari asy-Syafi'i, tentang seseorang yang berkata: (من هذا المال ألف) – "Dari harta ini seribu," dan harta itu ternyata hanya seribu, maka itu dianggap pengakuan atas seluruhnya, dengan "min" dimaknai sebagai tabayyun.

وَالتَّعْلِيْلِ وَالْبَدَلِ

"Dan untuk sebab (ta'lil) serta pengganti (badal)[3]."

CONTOH ta'lil: يَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِيْٓ اٰذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ – "Mereka meletakkan jari-jari mereka di telinga mereka karena petir"[4]. Contoh badal: [81a] اَرَضِيْتُمْ بِالْحَيٰوةِ الدُّنْيَا مِنَ الْاٰخِرَةِ – "Apakah kalian ridha dengan kehidupan dunia sebagai ganti akhirat?"[5].

وَالْغَايَةِ

"Dan untuk batas (ghayah)."

UNGKAPAN "batas" ini bisa mencakup dua hal tanpa makna akhir batas:

Pertama, batas secara keseluruhan, sebagaimana diriwayatkan Ibnu Abi ar-Rabi' dari sekelompok ulama, seperti: أخذت من الياقوت – "Aku mengambil dari yakut," maka yakut adalah awal sekaligus akhir pengambilan, sehingga "min" masuk untuk batas keseluruhan. Ia berkata: Jika diteliti, ini kembali ke permulaan batas, karena "min" masuk, dan karena fi'il tidak memiliki ekstensi, maka awal dan akhirnya satu. "Min" tidak khusus untuk akhir batas, melainkan untuk permulaan, dan yang lebih dari itu karena keadaan majrur.

Kedua, yang lebih jelas, dengan menghilangkan mudhaf, yaitu "akhir batas", sehingga "min" seolah menggantikan "ila". Maka "min" untuk permulaan batas dari pelaku, dan untuk akhir batas dari objek, seperti: رأيت الهلال من داري من خلل السحاب – "Aku melihat bulan sabit dari rumahku melalui celah awan," artinya dari tempatku ke celah awan. Permulaan penglihatan dari rumah dan akhirnya di celah awan. Ibnu Malik menyebutkan bahwa Sibawaih mengisyaratkan makna ini, tetapi sekelompok ulama menolak, mengatakan itu tidak keluar dari permulaan batas. Namun, yang pertama adalah permulaan untuk pelaku, dan yang kedua untuk objek, karena penglihatan terjadi pada bulan sabit yang ada di celah awan. Sebagian ulama memaknai "min" kedua juga untuk permulaan batas, tetapi dengan

---

1 ما الكلام hilang dari naskah (ك), ditetapkan sesuai *Al-Azhiyyah*.

2 Lihat: *Al-Azhiyyah* karya al-Harawi (hal. 226).

3 Lihat: *Tashil al-Fawa'id* (hal. 144), *Al-Jana ad-Dani* (hal. 310), *Mughni al-Labib* (1/320).

4 Surat Al-Baqarah, ayat 19.

5 Surat At-Taubah, ayat 38.

fi'il sebagai penggerak, seolah dikatakan: رأيت الهلال من داري ظاهرا من خلال السحاب – "Aku melihat bulan sabit dari rumahku, tampak melalui celah awan." Ini dibantah, karena khabar yang dihilangkan yang digantikan oleh majrur harus sesuai dengan makna hurufnya, dan "min" permulaan tidak menyiratkan makna keberadaan atau kemunculan, sehingga tidak boleh dihilangkan. Ada juga yang memaknainya sebagai badal dari "min" pertama.

وَتَنْصِيصِ الْعُمُومِ

"Dan untuk menegaskan keumuman."

YAITU "min" yang masuk pada nakirah, tidak khusus untuk penyangkalan, seperti: ما جاءني من رجل – "Tidak ada seorang pun yang datang kepadaku." Sebelum "min" masuk, kalimat ini bisa berarti penyangkalan jenis atau satu individu[1]; sehingga sah untuk mengatakan: بل رجلان – "Bahkan dua orang," tetapi ini tidak mungkin setelah "min" masuk. Sedangkan yang masuk setelah isim umum yang hanya digunakan dalam penyangkalan, maka hanya menegaskan, seperti: ما جاءني من احد– "Tidak ada seorang pun yang datang kepadaku," sama dengan ما جاءلي أحد سواه– "Tidak ada yang datang kepadaku kecuali dia," menurut al-Khafaf, ash-Shaimari, Ibnu Babasyadz[2], dan lainnya. Namun, yang ada dalam afirmasi, tidak boleh ditambahkan "min", berbeda dengan pendapat mazhab Kufah. Mereka tidak punya hujjah dalam يَغْفِرْ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ – "Dia akan mengampuni sebagian dosa-dosa kalian"[3], karena mungkin dimaksudkan sebagian, sebab di antara dosa ada hak hamba yang tidak diampuni Allah, melainkan harus dipenuhi. Apa yang diriwayatkan bahwa "*min dzunubikum*" dalam konteks kaum Nuh, meskipun diterima bahwa dalam ayat ini berlaku untuk umat[4], tetap saja sebagian dosa diampuni untuk satu kaum, dan seluruhnya untuk kaum lain.

وَالْفَصْلِ

"Dan untuk pemisahan."

1 Artinya, penyangkalan satu individu dari jenis ini, bukan lebih dari satu. Lihat: *Tashil al-Fawa'id* (hal. 144), *Al-Jana ad-Dani* (hal. 317), *Mughni al-Labib* (1/322).

2 Ia adalah Thahir bin Ahmad bin Babasyadz bin Dawud bin Sulaiman bin Ibrahim al-Mishri al-Jauhari, dikenal sebagai Ibnu Babasyadz, Abu al-Hasan, imam pada masanya dalam ilmu tata bahasa. Ia mendengar hadis, meriwayatkannya, dan mengajarkan adab di Jami' Mesir selama bertahun-tahun. Ia pergi ke Baghdad untuk berdagang mutiara, belajar di Irak, dan mengambil ilmu dari ulama di sana. Ia dipercaya memperbaiki dokumen dari Diwan al-Insya' di Mesir, sehingga tidak ada dokumen yang diterbitkan kecuali setelah ditinjau olehnya. Kemudian ia mengundurkan diri dan menetap di rumahnya di Mesir, hingga jatuh dari atap Jami' 'Amr bin al-'Ash dan wafat seketika pada tahun 469 H. Karyanya: *Syarh al-Jumal* karya az-Zajjaji, *Syarh Kitab al-Ushul* karya Ibnu as-Sarraj dalam tata bahasa, *Syarh an-Nukhba wa al-Muhtasab* dalam tata bahasa, dan *Al-Muqaddimah fi an-Nahw* yang dikenal sebagai *Muqaddimah Ibnu Babasyadz*. Lihat biografinya di: *Wafayat al-A'yan* (2/515) dan seterusnya, *Syadzrat adz-Dzahab* (3/333) dan seterusnya, *Al-Bidayah wa an-Nihayah* (11/206), *Al-A'lam* (3/200), *Mu'jam al-Mu'allifin* (5/132).

3 Surat Nuh, ayat 4.

4 Dalam naskah (ك): (فديعم), yang merupakan kesalahan.

SEPERTI: وَاللهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ – "Allah mengetahui yang berbuat kerusakan dari yang memperbaiki"[1]. Dikenali dengan masuknya "min" pada yang kedua dari dua hal yang bertentangan[2][3].

وَمُرَادِفَةِ «الْبَاءِ» وَ« فِيْ» وَ« عِنْدَ » وَ«عَلَى»

"Dan sebagai sinonim "ba'", "fi", " 'inda", serta " 'ala"."

PERTAMA, seperti: يَنْظُرُوْنَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ – "Mereka memandangmu dari sisi yang tersembunyi"[4]. Yunus[5] berkata: Artinya بطرف خفي – "dengan sisi yang tersembunyi," tetapi juga bisa dimaknai permulaan batas[6].

Kedua, seperti: مَاذَا خَلَقُوْا مِنَ الْأَرْضِ – "Dan apa yang mereka ciptakan dari bumi?"[7]. Begitulah pendapat mereka, tetapi yang lebih jelas, "min" tetap pada makna aslinya, dan maknanya sah. Contoh yang lebih baik adalah yang diriwayatkan Ibnu ash-Shabbagh dalam *Asy-Syamil* dari asy-Syafi'i tentang firman Allah: فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ – "Jika ia dari kaum yang memusuhi kalian"[8], yang berarti "fi" , terbukti dari lanjutan ayat: وَهُوَ مُؤْمِنٌ – "Dan ia beriman."

Ketiga, seperti: لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ اَمْوَالُهُمْ وَلَآ اَوْلَادُهُمْ مِّنَ اللهِ شَيْئًا – "Harta dan anak-anak mereka tidak akan melindungi mereka dari Allah sedikit pun"[9], menurut Abu 'Ubaidah[10].

Keempat, seperti: وَنَصَرْنٰهُ مِنَ الْقَوْمِ – "Kami menolongnya dari kaum itu"[11]. Ada yang berkata: Ini dengan tadhmin[12], artinya منعناه – "Kami mencegahnya."

---

1 Surat Al-Baqarah, ayat 220.

2 (عاني) hilang dari naskah (ك), ditetapkan sesuai *Al-Jana ad-Dani*.

3 Al-Muradi berkata: "Min" bisa masuk pada yang kedua dari dua hal yang berbeda atau bertentangan, seperti: (ما يعرفك زيد من عمرو) – "Zaid tidak mengenal Amr." Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 314), juga *Tashil al-Fawa'id* (hal. 144), *Mughni al-Labib* (1/322).

4 Surat Asy-Syura, ayat 45.

5 Ia adalah Yunus bin Habib adh-Dhabbi, ahli tata bahasa Basrah, Abu 'Abd ar-Rahman, imam yang unggul dalam tata bahasa dan adab. Wafat tahun 182 H. Karyanya yang terkenal: *Kitab Ma'ani al-Qur'an*, *Al-Lughat*, *Al-Amthal*, dan lainnya. Lihat biografinya di: *Wafayat al-A'yan* (2/247) dan seterusnya, *Syadzrat adz-Dzahab* (1/310), *Bughyat al-Wu'at* (2/365), *Inbah ar-Ruwat* (4/68).

6 Lihat: *Tashil al-Fawa'id* (hal. 144), *Al-Jana ad-Dani* (hal. 314), *Mughni al-Labib* (1/321).

7 Surat Fathir, ayat 40.

8 Surat An-Nisa', ayat 92.

9 Surat Ali Imran, ayat 10.

10 Ia adalah Ma'mar bin al-Muthanna at-Taimi al-Bashri, ahli bahasa dan tata bahasa, ulama besar. Az-Zubaidi berkata: Ia adalah orang yang paling komprehensif dalam ilmu, paling mengetahui hari-hari Arab dan sejarahnya, serta paling banyak meriwayatkan. Karyanya: *Majaz al-Qur'an*, *Gharib al-Qur'an*, *Gharib al-Hadith*, *Naqa'idh Jarir wa al-Farazdaq*. Wafat tahun 209 H. Lihat biografinya di: *Wafayat al-A'yan* (5/523) dan seterusnya, *Bughyat al-Wu'at* (2/294), *Inbah ar-Ruwat* (3/276), *Syadzrat adz-Dzahab* (2/124), *Thabaqat an-Nahwiyyin* (2/260).

11 Surat Al-Anbiya', ayat 77.

12 Artinya, fi'il mengandung makna fi'il lain, yaitu (منعناه) – "Kami mencegahnya" dengan pertolongan dari kaum itu. Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (hal. 313).

الرَّابِعُ وَالْعِشْرُوْنَ مَنْ شَرْطِيَّةٌ وَاسْتِفْهَامِيَّةٌ وَمَوْصُوْلَةٌ وَنَكِرَةٌ مَوْصُوْفَةٌ قَالَ أَبُوْ عَلِي: وَنَكِرَةٌ تَامَّةٌ

"Dua puluh empat [81b]: "Man" (dengan fathah) bersifat syarat, pertanyaan, maushulah, nakirah yang disifati, dan menurut Abu Ali, juga nakirah yang sempurna."

"MAN" dengan fathah dapat berfungsi sebagai:

Pertama, syarat, seperti: مَنْ يَعْمَلْ سُوْءًا يُجْزَ بِهٖ – "Barang siapa yang berbuat jahat, akan diberi balasan dengan perbuatannya"[1].

Kedua, pertanyaan, seperti: فَمَنْ رَّبُّكُمَا يٰمُوْسٰى – "Siapakah Tuhanmu berdua, wahai Musa?"[2].

Ketiga, maushulah, seperti: اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ – "Tidakkah kamu lihat bahwa kepada Allah bersujud apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi?"[3].

Keempat, nakirah yang disifati[4], seperti: مررت بمن معجب لك – "Aku melewati seseorang yang membuatmu kagum," yang dimaksud "seorang manusia yang mengagumkan." Sifat "mu'jib" untuk "man" menunjukkan bahwa "man" adalah nakirah. "Min" hanya digunakan sebagai nakirah yang disifati dalam konteks tanwin, baik posisinya memungkinkan ma'rifah atau tidak, berbeda dengan pendapat al-Kisa'i. Al-Kisa'i berpendapat bahwa Arab hanya menggunakan "min" sebagai nakirah yang disifati dengan syarat berada di posisi yang hanya menerima nakirah, seperti: رب من عالم أكرمت – "Tuhanku, dari seorang 'alim yang kuhormati," dan رب من أتاني أحسنت إليه – "Tuhanku, dari seseorang yang datang kepadaku dan aku berbuat baik kepadanya." Pendapat ini lemah. Sibawaih membuktikan dengan bait:

فكفى بنا فضلا على من غيرنا ❁ حـــــب النبي محمد إيانا

"Cukuplah bagiku kelebihan atas selain kami karena cinta Nabi Muhammad kepada kami"[5], dengan "ghairuna" dikhafadhkan, artinya (على أناس غيرنا) – "atas orang-orang selain kami." Abu Ali al-Farisi menambahkan bahwa "min" bisa berfungsi sebagai nakirah yang sempurna, seperti dalam ucapan: (ونعم من في سر وإعلان) – "Dan alangkah baiknya orang yang dalam rahasia dan pengumuman." Ia berpendapat bahwa fa'il-nya tersirat, "man" sebagai tamyiz-nya, dan ucapan ini khusus untuk pujian. Namun, yang lain menganggap "man" sebagai maushulah yang menjadi fa'il, dengan khabar dihilangkan. Dengan menyebut tambahan selain "man" oleh penulis, menunjukkan "min" tidak berfungsi sebagai tambahan, sesuai mazhab Basrah, karena isim tidak dimaksud secara qiyas, berbeda dengan al-Kisa'i.

الْخَامِسُ وَالْعِشْرُوْنَ: «هَلْ» لِطَلَبِ الْعِلْمِ التَّصْدِيْقِ الْإِيْجَابِيِّ لَا التَّصَوُّرِيِّ وَلَا لِلتَّصْدِيْقِ السَّلْبِيِّ.

1 Surat An-Nisa', ayat 123.

2 Surat Thaha, ayat 49.

3 Surat Al-Hajj, ayat 18.

4 Lihat: *Al-Azhiyyah* (hal. 100) dan seterusnya, *Mughni al-Labib* (1/327-328).

5 Bait ini dinisbatkan kepada Ka'b bin Malik, Hassan bin Thabit, dan Basyr bin 'Abd ar-Rahman. Lihat: *Al-Kitab* karya Sibawaih (1/269), *Diwan Ka'b bin Malik* (hal. 312-313, 289), *Mughni al-Labib* (1/328), *Syarh Syawahid al-Mughni* (hal. 737), *Khizanat al-Adab* (2/542), *Syarh al-Mufashshal* karya Ibnu Ya'isy (4/12).

"Dua puluh lima[1]*: "Hal" digunakan untuk mencari pengetahuan berupa tasdiq (penegasan) yang positif, bukan tasawwur (penggambaran), juga bukan tasdiq yang negatif."*

"HAL" adalah huruf istifham (pertanyaan), tetapi tidak digunakan untuk bertanya tentang tasawwur, yaitu pengetahuan tentang hal-hal mendasar, seperti menanyakan hakikat sesuatu. "Hal" hanya digunakan untuk bertanya tentang tasdiq positif, seperti: هل قام زيد– "Apakah Zaid berdiri?"[2].

السَّادِسُ وَالْعِشْرِيْنَ : « الْوَاوُ» لِمُطْلَقِ الْجَمْعِ وَقِيْلَ : لِلتَّرْتِيْبِ : وَقِيْلَ : لِلْمَعِيَّةِ

"Dua puluh enam: "Wa" (waw) digunakan untuk penggabungan mutlak, dan ada yang mengatakan untuk tertib, serta ada yang mengatakan untuk kebersamaan."

TENTANG "waw" yang berfungsi sebagai penghubung (ʿathifah), terdapat beberapa mazhab[3]. Yang paling benar adalah bahwa "waw" digunakan untuk penggabungan

1 Jenis kedua puluh lima beserta syarh-nya hilang dari *Syarh az-Zarkasyi*, dan kami tetapkan dari *Al-Ghaith al-Hami*ʿ karya Abu Zarʿah. Al-Wali berkata: "Syarih (penulis syarh) telah meninggalkan bagian ini, tidak menyebutkan dan tidak menjelaskannya." Lihat: *Al-Ghaith al-Hami*ʿ *fi Syarh al-Jawami*ʿ karya Wali ad-Din Abu Zarʿah (halaman 337), disertasi doktoral di Fakultas Syariah dan Hukum dengan nomor 992 tahun 1398 H, disusun oleh Mahmoud Faraj as-Sayyid Sulaiman.

2 "Hal" dalam hal ini sama dengan hamzah istifham, tetapi hamzah memiliki keistimewaan karena bisa digunakan untuk mencari tasawwur, seperti: أزيد فى الدار أم عمرو– "Apakah Zaid di rumah atau Amr?" Oleh karena itu, hamzah khusus berpasangan dengan "am" yang bersambung, karena digunakan untuk menentukan salah satu dari dua hal, sedangkan "hal" tidak digunakan untuk itu. Hamzah juga bisa masuk pada kalimat yang disangkal, seperti firman Allah: أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ – "Bukankah Allah cukup bagi hamba-Nya?" (Surat Az-Zumar: 36), dan أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ – "Bukankah Kami telah melapangkan dadamu?" (Surat Al-Insyirah: 1). Sedangkan "hal" tidak masuk pada kalimat yang disangkal. "Hal" berbeda dengan hamzah dalam beberapa hal:

Pertama, hamzah bisa digunakan untuk mengungkapkan penolakan, teguran, dan keheranan, sedangkan "hal" tidak.

Kedua, "hal" dalam istifham kadang dimaksudkan untuk menyatakan penyangkalan, seperti: هل يقدر على هذا غيرى – "Apakah ada yang mampu melakukan ini selainku?" artinya "tidak ada yang mampu." Hal ini diperkuat dengan masuknya "illa", seperti firman Allah: وَهَلْ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ– "Dan apakah Kami membalas kecuali orang yang kufur?" (Surat Saba': 17).

Ketiga, hamzah bisa mendahului huruf ʿathf seperti "fa'", "wa", dan "thumma", sedangkan "hal" tidak.

Keempat, hamzah tidak diulang setelahnya dengan "am", sedangkan "hal" boleh diulang atau tidak, dan keduanya muncul dalam firman Allah: قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ – "Katakan: Apakah sama orang buta dan orang yang melihat, atau apakah sama kegelapan dan cahaya, atau apakah mereka menjadikan?" (Surat Ar-Ra'd: 16).

Kelima, hamzah bisa masuk pada "in", seperti firman Allah: قَالُوٓا۟ ءَإِنَّكَ لَأَنتَ يُوسُفُ– "Mereka berkata: Apakah benar kamu Yusuf?" (Surat Yusuf: 90), sedangkan "hal" tidak.

Keenam, hamzah boleh diikuti isim tanpa fiʿil secara pilihan, seperti: أزيد قائم– "Apakah Zaid berdiri?" dan – "Apakah Zaid yang kamu pukul?" meskipun lebih utama diikuti fiʿil. Sedangkan "hal" mendahulukan isim atas fiʿil hanya dalam sya'ir, sehingga wajib menashabkan dalam kasus seperti: هلى زيدا ضربت – "Apakah Zaid yang kamu pukul?" pada bab isytighal, sedangkan setelah hamzah hanya dianjurkan, tidak wajib.

Ketujuh, sebagian ulama berpendapat bahwa perbedaan antara hamzah dan "hal" adalah bahwa hamzah hanya digunakan untuk bertanya ketika ada dugaan kuat dalam jiwa tentang kebenaran yang ditanyakan, sedangkan dengan "hal" tidak ada kecenderungan baik pada penyangkalan maupun penegasan. Lihat: *Al-Jana ad-Dani* (halaman 341-343), *Al-Azhiyyah* (halaman 208-210), *Mughni al-Labib* (jilid 2, halaman 349).

3 Lihat penjelasan rinci tentang makna "waw" di: *Al-Muʿtamad* karya al-Bashri (1/32), *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/371) dan seterusnya, *Al-Mahshul* karya Imam ar-Razi (1/160) dan seterusnya, *Al-Ihkam* karya al-Amidi (1/88) dan seterusnya, *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-ʿAdud (1/189) dan seterusnya, *Al-Masudah* (halaman 317-318),

mutlak, yaitu tidak menunjukkan tertib maupun kebersamaan. Jika kamu berkata: قام زيد وعمرو– "Zaid berdiri dan Amr," maka ada tiga kemungkinan makna: keduanya berdiri bersamaan, yang disebut pertama berdiri lebih dulu, atau yang disebut kedua berdiri lebih dulu[1].

Ibnu Malik berkata: Namun, penundaan 'athif (yang dihubungkan) lebih sering, sedangkan penempatannya di awal jarang, dan kebersamaan adalah kemungkinan yang lebih dominan[2]. Ini bertentangan dengan pendapat Sibawaih, yang berkata: "Demikian juga ucapanmu: مررت برجل وحمار – 'Aku melewati seorang laki-laki dan keledai,' seolah-olah kamu melewati salah satunya, dan dalam hal ini tidak ada bukti bahwa kamu memulai dengan sesuatu sebelum yang lain atau sesuatu setelah yang lain"[3]. Ibnu Malik berargumen dengan firman Allah dari kalangan yang mengingkari kebangkitan: وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا – "Dan mereka berkata: Ini tidak lain hanyalah kehidupan duniawi, kami mati dan kami hidup"[4]. Kematian terjadi setelah kehidupan, meskipun mereka menyebutkannya lebih dulu, karena tujuan mereka adalah menyangkal penggabungan, bukan tertib.

Penulis menggunakan istilah "penggabungan mutlak" (muthlaq al-jam') bukan "penggabungan yang mutlak" (al-jam' al-muthlaq) seperti yang digunakan Ibnu al-Hajib[5], untuk menegaskan kebenaran istilah. "Penggabungan yang mutlak" adalah penggabungan yang dijelaskan dengan sifat mutlak, karena secara logis kami membedakan antara mahdhah tanpa qaid (penjelasan), mahdhah yang dikaitkan dengan qaid, dan penggabungan yang dijelaskan dengan mutlak tidak mencakup selain satu bentuk, yaitu ucapan seperti: زيد وعمرو قام – "Zaid berdiri dan Amr," dan tidak mencakup yang dikaitkan dengan mahdhah, maupun dengan tertib atau penundaan, karena keduanya keluar dari mutlak akibat qaid. Sedangkan "penggabungan mutlak" bersifat umum untuk segala jenis penggabungan, baik yang teratur maupun tidak[6], sehingga mencakup ketiga bentuk tersebut. Contoh serupa adalah ungkapan "muthlaq al-ma'" (air mutlak) dan "al-ma' al-muthlaq" (air yang mutlak).

Mazhab kedua menyatakan bahwa "waw" menunjukkan tertib, yang diriwayatkan dari al-Farra' dan Tha'lab, tetapi disangkal oleh as-Sirafi[7][8], yang berkata: "Aku tidak

---

Syarh Tanqih al-Fushul (halaman 99) dan seterusnya, *Mi'raj al-Minhaj* (1/259), *Kasyf al-Asrar* (2/109) dan seterusnya, *Al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (1/338) dan seterusnya, *Nihayat as-Sul* (1/295) dan seterusnya, *At-Tamhid* karya al-Isnawi (halaman 28), *Al-Bahr al-Muhith* (2/253) dan seterusnya, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (4/324) dan seterusnya, *Al-Qawa'id wa al-Fawa'id al-Ushuliyyah* (halaman 13) dan seterusnya, *Al-Itqan* karya as-Suyuthi (2/252) dan seterusnya, *Syarh al-Kawkab al-Munir* (1/229) dan seterusnya, *Fawatih ar-Rahmut* (1/229), *Hasyiah al-Bannani* (1/213). Lihat juga: *Al-Jana ad-Dani* (halaman 158) dan seterusnya, *Al-Azhiyyah* (halaman 231) dan seterusnya, *Mughni al-Labib* (2/354) dan seterusnya.

1 Lihat *Al-Jana ad-Dani* (halaman 158).

2 Lihat *Tashil al-Fawa'id* karya Ibnu Malik (1/74), di mana ia berkata: "Dan 'waw' memiliki keunikan karena yang dihubungkannya dalam hukum memungkinkan kebersamaan dengan kecenderungan kuat, penundaan dengan sering, dan penempatan awal dengan jarang." Lihat juga *Mughni al-Labib* (halaman 352).

3 Lihat *Al-Kitab* karya Sibawaih (2/304).

4 Surat Al-Jathiyah, ayat 24.

5 Lihat *Mukhtashar Ibnu al-Hajib* dengan syarh al-'Adud (1/189). Al-Muradi dalam *Al-Jana ad-Dani* (halaman 158) juga menggunakan istilah "penggabungan yang mutlak," sebagaimana az-Zamakhsyari dalam *Al-Mufashshal* (halaman 304) dan al-Amidi dalam *Al-Ihkam* (1/88).

ss Dalam naskah (ك) tertulis بسواء كان مركبا أو غير مركب dan yang kami tetapkan sesuai dengan *Al-Jana ad-Dani*.

7 As-Sirafi adalah Hasan bin 'Abdillah bin al-Marzuban, Abu Sa'id as-Sirafi, qadhi, ahli tata bahasa, dan faqih yang terkenal. Di antara karya terkenalnya: *Syarh Kitab Sibawaih*, *Akhbar an-Nahwiyyin al-Bashriyyin*, *Wa Nuquf*, *Wa al-Ibtida'*, dan *Syarh Qashidah Maqshurah* karya Ibnu Durayd. Wafat tahun 368 H. Lihat biografinya di: *Wafayat al-A'yan* (2/78) dan seterusnya, *Mu'jam al-Adiba'* (1/40) dan seterusnya, *Bughyat al-Wu'at* (1/507), *Syadzrat adz-Dzahab* (3/65), *Inbah ar-Ruwat* (1/313).

8 Lihat *Al-Jana ad-Dani* (halaman 159), *Mughni al-Labib* (2/354).

menemukannya dalam *Kitab al-Farra*'," dan al-Mawardi dalam bab wudhu menyebutkan bahwa pendapat ini didukung oleh mayoritas ulama kami.

Mazhab ketiga menyatakan bahwa "waw" menunjukkan kebersamaan, yang disebutkan oleh Imam dalam *Al-Burhan* berasal dari kalangan Hanafiyah[1]. Dengan ini diketahui bahwa apa yang disebutkan oleh as-Sirafi, al-Farisi, dan as-Suhaili tentang kesepakatan para ahli tata bahasa, baik Basrah maupun Kufah [82a], bahwa "waw" tidak menunjukkan tertib, tidak benar. Ibnu al-Khazzaz dan ahli tata bahasa lain mengaitkan tertib kepada asy-Syafi'i, yang keliru[2]. Ibnu as-Sam'ani, Guru Abu Manshur, dan lainnya keras menolak mereka yang mengaitkan hal itu kepada asy-Syafi'i. Ibnu 'Ashfur dalam *Syarh al-Idhah* berkata: Perbedaan pendapat tentang "waw" untuk tertib berlaku jika fi'il bisa dilakukan oleh satu orang, tetapi dalam kasus seperti احتصم زيد وعمرو – "Zaid dan Amr bertengkar," tidak ada perbedaan bahwa "waw" tidak menunjukkan tertib. Dalam *Syarh al-Jumal*, disebutkan argumen terhadap pendukung tertib, bahwa aksi-aksi ini tidak menunjukkan tertib, begitu pula yang lain.

1 Lihat *Al-Burhan* karya Imam al-Haramain (1/137), *Al-Jana ad-Dani* (halaman 160), *Mughni al-Labib* (2/354).

2 Lihat *Al-Jana ad-Dani* (halaman 159-160).